

**SENI DAN RELEVANSINYA TERHADAP PENGEMBANGAN  
PERENNIALISME DALAM PANDANGAN SEYYED HOSSEIN  
NASR**

**TESIS**

**Diajukan Kepada Program Pascasarjana  
Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung  
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh Gelar Magister  
Dalam Filsafat Agama**



Oleh

**SURANDY IKHSAN  
NPM. 1426010010**

**PROGRAM MAGISTER FILSAFAT AGAMA  
PROGRAM PASCASARJANA (PPs)  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG  
1439 H/2017 M**

## **PERNYATAAN ORISINALITAS**

*BISMILLAHIRRAHMANIRRAHIM,*

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : SURANDY IKHSAN

NPM : 1426010010

Jenjang : Strata Dua (S2)

Program Studi : Filsafat Agama

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa, tesis yang berjudul: “**Seni dan Relevansinya terhadap Pengembangan Perennialisme dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr**” adalah benar karya asli Saya (Surandy Ikhsan), terkecuali yang disebutkan sumbernya. Apabila terdapat kesalahan, kekeliruan serta plagiasi dalam tesis ini, saya sepenuhnya akan bertanggungjawab sesuai hukum perundangan dan peraturan yang berlaku.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan penuh kesadaran.

Bandar Lampung, 27 Oktober 2017  
Yang Menyatakan,

**SURANDY IKHSAN**  
**NPM: 1426010010**





**KEMENTERIAN AGAMA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG**  
**PROGRAM PASCA SARJANA (PPs)**

Alamat: Jl. Yulius Usman Labuhanratu Kedaton, Telp. (0721) 787392 Faks. (0721) 787392  
Bandar Lampung (35142)

**PERSETUJUAN PEMBIMBING**

Judul Thesis : **Seni dan Relevansinya terhadap Pengembangan Perennialisme dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr**

Nama : **Surandy Ikhsan**

NPM : **1426010010**

Prodi : **Filsafat Agama**

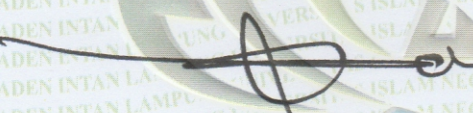
Telah disetujui untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tertutup pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.

Bandar Lampung, 27 Oktober 2017

Menyetujui,

Pembimbing I

Pembimbing II

  
**Prof. Dr. M. Baharudin, M.Hum**

**Nip. 195606081983031006**

  
**Dr. Himyari Yusuf, M.hum**

**Nip. 196409111996031001**

Mengetahui,

Ketua Program Studi Filsafat Agama

  
**Dr. Damanhuri Fattah, M.M**

**Nip. 195212041980031003**





**KEMENTERIAN AGAMA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG**  
**PROGRAM PASCA SARJANA (PPs)**

Alamat: Jl. Yulius Usman Labuhanratu Kedaton, Telp. (0721) 787392 Faks. (0721) 787392  
Bandar Lampung (35142)

**PERSETUJUAN**

Tesis dengan judul **Seni dan Relevansinya terhadap Pengembangan Perennialisme dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr** yang ditulis oleh Surandy Ikhsan (NPM: 1426010010) ini telah lulus dalam ujian tertutup dan disetujui untuk diajukan ke dalam Sidang Ujian Tesis Terbuka pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung

Tim Penguji,

Ketua Sidang : Dr. Damanhuri Fattah, M.M

Penguji I : Dr. Afif Anshori, M. Ag

Penguji II : Prof. Dr. M. Baharudin, M. Hum

Sekretaris : Dr. Septiawadi, M. Ag

**Tanggal Lulus Ujian Tesis Tertutup : 01 November 2017.**

**Program Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung**





**KEMENTERIAN AGAMA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG**  
**PROGRAM PASCA SARJANA (PPs)**

Alamat: Jl. Yulius Usman Labuhanratu Kedaton, Telp. (0721) 787392 Faks. (0721) 787392  
Bandar Lampung (35142)

**PENGESAHAN**

Tesis dengan judul **Seni dan Relevansinya terhadap Pengembangan Perennialisme dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr** yang ditulis oleh Surandy Ikhsan (NPM: 1426010010) ini, telah dinyatakan lulus dalam Sidang Ujian Terbuka pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.

Tim Penguji,

Ketua Sidang : Dr. Damanhuri Fattah, M.M

Penguji I : Dr. Afif Anshori, M. Ag

Penguji II : Prof. Dr. M. Baharudin, M. Hum

Sekretaris : Dr. Septiawadi, M. Ag

Mengetahui,

Direktur Program Pascasarjana  
UIN Raden Intan Lampung

**Prof. Dr. Idham Khalid, M. Ag**  
NIP. 196010201988031005

**Tanggal Lulus Ujian Tesis Terbuka : 20 November 2017**



## ABSTRAK

Paradigma modernisme yang telah keliru dalam memandang realitas (*weltanschauung*) sejak *renaissance* di Eropa itu turut menyisakan jejak-jejak krisis yang mendeviasikan berbagai aspek kehidupan, terutama poros intelektualitas-spiritual, akibatnya seni tidak berfungsi secara spiritual. Pada masanya paradigma modernisme tersebut dikritisi secara intelektual yang hadir melalui para *Filsuf Perennialis-Sufi Tradisional* dengan berupaya mengorientasikan kembali pandangan hidup kepada pengetahuan hikmah ilahi (theosentris) sebagai landasan kehidupan dan esensi tiap peradaban tradisi dan agama, yang disebutnya filsafat perennial atau *sophia perennis* (perennialisme). Diantara tokoh yang berperspektif demikian ialah Seyyed Hossein Nasr, cendekiawan muslim bermazhab perennialisme dengan berupaya membangkitkan sekaligus mengembangkan paradigma perennialisme di Timur dan Barat, dan diantara upaya yang cukup relevan membangkitkan kembali paradigma perennial-tradisi tersebut ialah dengan mengembalikan hakikat seni secara fungsional-spiritual sehingga mampu mengatasi persoalan hidup khususnya di dunia modern. Untuk itu perlulah diteliti di sini dengan mengorientasikan penelitian pada pembahasan, “Apa dan bagaimana pandangan Seyyed Hossein Nasr mengenai Seni serta relevansinya terhadap pengembangan perennialisme?”.

Penelitian ini berjenis penelitian kualitatif (*deskriptif-analitis*) dalam bidang filsafat dengan bentuk kepustakaan (*library research*). Model penelitian historis-faktual mengenai tokoh. Data-data primer dan sekunder dikumpulkan lalu dilakukan inventarisasi yang selanjutnya diupayakan analisa isi agar memperoleh nilai objektif dan holistik, maka untuk mendukung hal itu peneliti menggunakan beberapa prosedural metode analisis data antara lain; metode historis berkesinambungan, metode verstehen, metode interpretasi-hermeneutis, dan metode heuristika.

Penelitian menghasilkan beberapa temuan antara lain; 1) Diketahuinya pandangan Seyyed Hossein Nasr sebagaimana pandangan perennialis mengenai seni adalah perwujudan manifestasi *ruh*, dengan dimensi alam hierarkisnya memiliki makna dan fungsi spiritual yang terkategori pada *seni sakral*, *seni tradisional* dan *seni religius*, sehingga Seyyed Hossein Nasr mengkritisi seni profan yang anti terhadap seni metafisis tersebut; 2) Terungkapnya pandangan Seyyed Hossein Nasr mengenai relevansi seni terhadap pengembangan perennialisme, diantaranya; Mengutuhkan nilai ketauhidan peradaban Agama-Agama; Mengharmonisasikan nilai-nilai Keindahan, Kebenaran dan Kebaikan yang abadi; Mentransformasikan jiwa manusia secara spiritual kepada alam transendental sebagai makhluk teomorphis-cerminan Ilahi yang puncaknya tercermin pada diri Nabi sebagai *Logos-Insân Kâmil-Uswatun Hasanah*; akhirnya seni mencakrawalakan kehidupan simbol dari berbagai manifestasinya yang menghadirkan hikmah abadi kepada segenap realitas kehidupan untuk senantiasa merealisasikan spirit “ingatan-kesadaran-*dzikir*” kepada Asal dan Sumber, Dialah Allah SWT Yang Maha Benar *nan* Indah.



## ABSTRACT

The paradigm of modernism has been mistaken in its view of reality (*weltanschauung*) since the Renaissance in Europe that has left behind its traces of the crisis devastating various aspects of life, especially the intellectual-spiritual axis, therefore the art reduced as merely sensual entertainment. In its time the modernism paradigm was responded critically by the perennialist-traditionalist philosophers and Sufi philosophers by pointing to orient the worldview of the divine wisdom (theosentris) as the basic foundation of life and as the essence of every civilization of tradition and religion, which called perennial philosophy or *sophia perennis* (perennialism). Among such perspectives is Seyyed Hossein Nasr, a Muslim scholar with a school of perennialism by attempting to arouse and develop a perennialist paradigm in the East and West, among the relevant attempts at reviving the perennial paradigm-the tradition is to restore the essence of art functionally-spiritually, and so can solve to face or overcome the problems of life in this modern world. It is therefore necessary to examine here with the research orientation in the discussion of "What and how Seyyed Hossein Nasr's view of Art and its relevance to the development of perennialism?".

This research is a qualitative of philosophy research; descriptive-analytical in the form of literature (*library research*). The model of research is historical-factual on figure (*Philosopher*). Primary and secondary data are collected and then conducted an inventory which then pursued content analysis in order to obtain objective and holistic value, hence to support that, this research using some procedural analysis method of data among others; continuous historical method, verstehen method, hermeneutical-interpretation method, and heuristic method.

The research resulted of several findings, among others; 1) The knowing of Seyyed Hossein Nasr's view as perennialist view of art is the Spirit Manifestation, with its hierarchical nature dimension having spiritual meanings and functions categorized in sacred art, traditional art and religious art, therefore Seyyed Hossein Nasr criticizes the profane art which is the anti of metaphysical art; 2) The disclosure of Seyyed Hossein Nasr's view of the relevance of art to the development of perennialism, including; Requires the value of the Unity of the Religions civilization; Harmonious values of everlasting Beauty, Truth and Goodness; Transforming the human soul spiritually speaking to the transcendental realm as a theomorphine or the divine mirror creature whose peak is reflected in the Prophet as Logos-*Insân Kâmil-Uswatun Hasanah*; and finally the arts overview the life of symbol on the various manifestations of the form that presents perennial wisdom to the whole reality of the life which always to have realization of the spiritual awareness in "remembering-consciousness-invocation (*dhikr*)" to the Origin and Source, He is Allah SWT the Most Truth and Beautiful.



## PEDOMAN TRANSLITERASI

### 1. Transliterasi Arab-Latin

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	A	ذ	Dz	ظ	Zh	ن	N
ب	B	ر	R	ع	‘	و	W
ت	T	ز	Z	غ	Gh	هـ	H
ث	Ts	س	S	ف	F	ء	’
ج	J	ش	Sy	ق	Q	ي	Y
ح	<u>Ha</u>	ص	Sh	ك	K		
خ	Kh	ض	Dh	ل	L		
د	D	ط	Th	م	M		

### 2. Vokal

Vokal Pendek	Contoh	Vokal	Panjang	Contoh	Vokal Rangkap
-----------------	--------	-------	---------	--------	------------------



	A	جدل	ا	Â	سار	ي...	Ai
	I	سبل	ي	Î	قيل	و...	Au
	U	ذكر	و	Û	يجور		

### 3. *Ta' marbutah*

*Ta' marbutah* yang hidup atau mendapat harakat *fathah*, *kashrah*, dan *dhammah*, transliterasinya ada /t/. Sedangkan *ta' marbutah* yang mati transliterasinya adalah /h/. Seperti kata: *Thalhah*, *janatu al-Na'im*.

### 4. *Syaddah dan Kata Sandang.*

Dalam transliterasi, tanda *syaddah* dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah* itu. Seperti kata: *nazzala*, *rabbana*. Sedangkan kata sandang “al” tetap ditulis “al”, baik pada kata yang dimulai dengan huruf *qamariyyah* maupun *syamsiyyah*.<sup>1</sup> Contoh : *al-Markaz*, *al-Syamsu*. Terkecuali yang telah diadaptasikan ke bahasa Indonesia, seperti: *Assalamu'alaikum*, dst. Adapun beberapa singkatan yang digunakan dalam penulisan, seperti contoh; SWT : *Subhanahu wa Ta'ala*; SAW : *SholaLlahu 'alaihi wa Sallam*; A.S: *'Alaihissalam*; Q.S: Al-Qur'an dan Surat; M: Masehi; H: Hijrah; R.A: *radhiyaLlahu 'anhu*; dan seterusnya.

---

<sup>1</sup> M. Sidi Ritaudin, Muhammad Iqbal, Sudarman, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah Mahasiswa*, (Bandar Lampung: IAIN Raden Intan, 2014), h. 20-21

## KATA PENGANTAR

*Assalâmu'alaikum Warahmatullâh Wabarakâtuh*

*Alhamdulillahirabbil'âlamîn*, puji syukur terhatur kehadiran Allah Yang Maha *Ghafûr* nan *Syakûr* yang senantiasa merahmati semesta jagad ini dengan teratur sehingga peneliti yakin dalam menyelesaikan karya ilmiah tesis dengan judul **SENI DAN RELEVANSINYA TERHADAP PENGEMBANGAN PERENNIALISME DALAM PANDANGAN SEYYED HOSSEIN NASR**. Shalawat beriring Salam senantiasa hadir selalu kepada para Nabi dan Rasul Allah, terutama Pemimpinnya yakni Baginda Rasulullah Muhammad SAW., beserta Keluarganya yang suci (*Ahlulbayt a.s*), para Sahabat Nabi terbaik yang terpilih *r.a*, serta umatnya yang teguh mengikuti jalan-Nya, kelak memperoleh *Syafâ'ah* Nabi di Hari Kebangkitan. *Âmîn*.

Karya tesis ini merupakan salah satu syarat untuk menyelesaikan studi pada program studi Filsafat Agama, Program Pascasarjana, Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Intan Lampung guna memperoleh gelar Magister dalam Filsafat Agama. Pada gilirannya, penulisan tesis ini takkan berarti tanpa hadirnya dukungan dan do'a dari berbagai pihak. Maka, perkenankanlah peneliti berterimakasih serta berturut maaf kepada mereka;

1. Prof. Dr. H. Moh. Mukri, M. Ag selaku rektor UIN Raden Intan Lampung yang telah berupaya mentransformasi kampus IAIN Raden Intan menjadi Universitas.
2. Prof. Dr. Idham Kholid, M.Ag selaku direktur Program Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung yang terus mendukung setiap Prodi Pascasarjana UIN Lampung.



3. Dr. Damanhuri Fattah, M.M sebagai ketua prodi Filsafat Agama dan Ilmu Al-Qur'an Tafsir Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung, yang terus gigih dan penuh perhatian dalam mensukseskan Program Studi Magister tersebut.
4. Dr. Septiawadi, M.Ag, sebagai sekretaris prodi Filsafat Agama dan Ilmu Al-Quran Tafsir Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung yang terus berjuang dalam kesempurnaan Prodi tersebut, dan tiada hentinya memberi semangat kepada mahasiswa-mahasiswinya untuk terus studi hingga selesai.
5. Prof. Dr. M. Baharudin, M.Hum, (pembimbing tesis I) dan Dr. Himyari Yusuf, M. Hum (pembimbing tesis II). Salut untuk keduanya yang telah membimbing penulis dengan hangat sehingga memberikan celah bagi penulis dalam melangkah untuk lebih sempurna lagi sebagai peneliti, semoga Allah SWT membalas kebaikan para pembimbing dan merahmati perjuangan-perjuangannya.
6. Tim Penguji dalam sidang ujian tesis tertutup dan terbuka: Dr. Damanhuri Fattah, M.M (Ketua Sidang), Dr. Afif Anshori, M. Ag (Penguji I), Prof. Dr. M. Baharudin, M. Hum (Penguji II) dan Dr. Septiawadi, M. Ag (Sekretaris Sidang) yang telah menguji dan memberi perhatian dalam penyempurnaan tesis ini lebih lanjut, semoga amal baik mereka dibalas Allah SWT.
7. Seluruh dosen, asisten dosen dan pegawai Program Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung yang telah mendukung penulis selama masa-masa perkuliahan.

8. Pimpinan dan pegawai perpustakaan Utama I, Fakultas Ushuludin dan Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung yang memberi kemudahan penulis dalam referensi buku.
9. Keluarga besar peneliti (Orangtua, kakak-adik, keponakan, kakak ipar, seluruh sepupu, paman dan bibi) yang selalu memberi dukungan dan do'a, khususnya kedua Orangtua; Alm. Bustamar bin Abdul Wahhab, dan Suwiryati binti M. Yusuf. Semoga Allah senantiasa memberikan rahmat, perlindungan serta ampunan kepada mereka. *Âmîn*.
10. Keluarga Besar Pondok Tradisi; para Guru Pembimbing&Pengasuh para santri (K.H M. Baqir, K.H. Mahdi, K.H. Bodi, K.H Rahmat H, Ny. Dina), para Santri *khas* (Syukran, Humaidi, Hasan, Ali, Satori, Sabihis, Musthofa, Zainal, Wawan, Ridho, juga Bang Dame, Ny. Heti, dkk); K.B Suwung (Ki Wong, Mirzan, Om Erwin, dkk); K.B FKH (RPD, Rifki, Pak Afi, Pak Hendro, dkk), yang semuanya telah memberikan do'a, inspirasi, dukungan dalam perjalanan penulis. Semoga Allah SWT senantiasa mempererat jalinan intelektual-spirit cinta kasih kepada hamba-hambaNya yang setia dalam perjalanan menujuNya.
11. Kelas Filsafat Agama, angkatan 2014 yang telah memberikan do'a dan motivasi kepada penulis untuk menyelesaikan teisis ini; M. Syafi'udin, Munharis, Darmawan, Abdul Hakim, Murdi Amin, Akbar Tanjung, Rahmat Efendi, Ida Munfarida, Siti Masiyam, Khoirunnisa, Tanti Widia Astuti, Neli Munalatifah. Terimakasih&maaf selama di kelas, semoga semua bisa lulus dengan bahagia.



12. Para kerabat di Lampung: Majelis *Dalâ'ilKhayrât* (Ki. Sufiyani, K.H. Zakki, Ki Habib, Ki. Agus, dkk) yang gemar mengajak ”*Mari Bersholawat Atas Nabi Muhammad SAW*”. Komunitas Berkat Yakin, UKM-BS&SBI (APH, Hislat, Gb, Yulizar, Devin, Saleh, Edi, Agit, Rio, Che, B'mol, dkk) semoga Tuhan Yang Maha Indah senantiasa mengarahkan perjalanan kesenian tanah air Indonesia khususnya Lampung. Para guru dan santri Al-Farabi-Pesawaran yang menyempatkan penulis merasakan kegiatan belajar-mengajar dan mukim di pondok; semoga cita-cita sekolah pesantren sesuai visi namanya.
13. Terakhir kepada mereka para Guru-Pahlawan Bangsa-Pejuang Ilmu, Pembela Seni Tradisi serta para penempuh jalan yang meneguhkan jiwanya kepada Spirit Ilahi, baik yang telah mendahului dan yang sedang menjalani sisa-sisa kehidupan di masa-masa ini, salam hangat.

Pada gilirannya dalam kesempatan ini, penulis sangat menyadari bahwa tesis ini masih jauh dari kesempurnaan, karena Kesempurnaan hanyalah milik Allah SWT. Untuk mengarah demikian, maka kiranya perlu pembacaan yang lebih baik lagi berupa saran-kritik dari sidang pembaca guna perbaikan dan silaturahmi selanjutnya. Akhir kalam, semoga penelitian ini memberikan manfaat dan kontribusi positif secara intelektual dan spiritual bagi sidang pembaca budiman pada umumnya, dan bagi penulis pada khususnya. *Âmîn*.

*Wassalâmu'alaikum Warahmatullâh Wabarakâtuh*

## **INSPIRASI KEHIDUPAN**

*“Telah tersedia untuk kalian dalam diri Rasulullah itu Suri Tauladan yang Indah-Baik...”*

**(Jibril A.S—Q.S: Al-Ahzab, 21)**

*“Allah SWT telah menorehkan keindahan-kebaikan di setiap segala sesuatu”*

**(Nabi Muhammad SAW)**

*“Berdo’alah dan berbuat kasihlah kepada siapa saja yang memusuhimu, sebagaimana Aku begitu”*

**(Yesus Christ-Nabi ‘Isa A.S)**

*“Berbicaralah sesuai kadar ‘Akal seseorang”*

**(Imam ‘Ali K.W)**

*“Keindahan adalah Kemegahan Kebenaran”*

**(Plato *al-Ilahi r.a*)**

*“Seni tanpa Ilmu Kebijaksanaan adalah nihil”*

**(St. Thomas Aquinas *r.a*)**

*“Tidak ada Tindakan tanpa Kebenaran”*

**(Frithjof Schuon *r.a*)**

*“Menjalani suatu agama dengan penuh adalah sama dengan menjalani semua agama..”*

**(Seyyed Hossein Nasr)**



## PERSEMBAHAN

Salam persembahan,

*BismiLlahirrahmanirrahim,..*

“Izinkan penulis mempersembahkan karya berupa tesis yang apa-adanya ini kepada mereka; keluarga besar di semesta Langit dan Bumi dan diantara keduanya yang hidup dalam keharmonisan cinta kasih dan kebijaksanaan *Ilahi* nan abadi di setiap zaman; terutama kepada kekasih sejati yang mungkin telah lama bersemayam di semesta hati hingga tiba saatnya menjelma di kehadiran jiwa dengan penuh cinta untuk siap bersedia menjadi pasangan hidup abadi dengan penulis di kemudian hari; semoga mereka menerima segala apa-adanya yang diempu oleh penulis, salam perjumpaan di ruang kerinduan maaf dan terimakasih”

*walhamduliLlahirabbil'alamin,..*

Wassalam.

## DAFTAR ISI

	Halaman
PERNYATAAN ORISINALITAS .....	i
PERSETUJUAN DOSEN PEMBIMBING.....	ii
PERSETUJUAN UJIAN TERTUTUP.....	iii
PENGESAHAN UJIAN TERBUKA.....	iv
ABSTRAK .....	v
PEDOMAN TRANSLITERASI .....	vii
KATA PENGANTAR.....	ix
DAFTAR ISI.....	xv
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Permasalahan .....	7
1. Identifikasi Masalah .....	7
2. Pembatasan Masalah .....	8
3. Rumusan Masalah .....	8
C. Tinjauan Pustaka .....	8
D. Tujuan Penelitian.....	15
E. Manfaat/Signifikansi Penelitian .....	15
F. Kerangka Pemikiran .....	16
G. Metode Penelitian.....	17
H. Sistematika Penulisan .....	20
BAB II PARADIGMA SENI DAN PERENNIALISME	
A. Paradigma Seni.....	22
1. Memahami Asal-usul pengertian Seni (Estetika).....	23
2. Seni dalam Teori-Teori Pemikiran Filsafat.....	27

3. Persinggungan Seni dengan Agama.....	32
4. Seni dalam Peradaban Timur.....	35
5. Seni dalam Peradaban Barat.....	39
<b>B. Paradigma Perennialisme.....</b>	<b>42</b>
1. Memahami Filsafat Perennial.....	44
2. Historisitas Tradisi Filsafat Perennial.....	48
3. Keragaman Artikulasi Filsafat Perennial.....	54
4. Mazhab Perennial: Doktrin dan Jalan.....	60
5. Perkembangan Kajian Kontemporer Filsafat Perennial.....	69

### **BAB III RUANG LINGKUP KEHIDUPAN SEYYED HOSSEIN NASR**

<b>A. Riwayat Hidup Seyyed Hossein Nasr.....</b>	<b>76</b>
1. Negeri Kelahiran: Tradisi Alam Persia.....	76
2. Latar Belakang Keluarga.....	79
3. Masa Kecil Hingga Sekarang.....	81
4. Perkembangan Intelektual-Spiritual Seyyed Hossein Nasr.....	85
<b>B. Karakter Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr.....</b>	<b>93</b>
1. Filsafat Tradisional.....	93
2. Sains Sakral; Epistemologi Tasawuf.....	100
3. Kritik Seyyed Hossein Nasr terhadap Modernisme.....	108
4. Karya-karya Nasr.....	116
<b>C. Seputar Kajian Seyyed Hossein Nasr.....</b>	<b>123</b>
1. Subjek Kajian Seyyed Hossein Nasr.....	123
2. Seyyed Hossein Nasr dengan Seni.....	125
3. Pengaruh Kajian Seyyed Hossein Nasr di Dunia Kontemporer.....	127

### **BAB IV SENI DAN RELEVANSINYA TERHADAP PENGEMBANGAN PERENNIALISME DALAM PANDANGAN SEYYED HOSSEIN NASR**



A. Seni Islam Perennial.....	130
1. Seni Sakral.....	138
2. Seni Tradisional.....	144
3. Seni Religius.....	155
4. Kritik Seyyed Hossein Nasr terhadap Seni Profan.....	164
B. Relevansi Seni terhadap Pengembangan Perennialisme.....	167
1. Harmonisasi Agama-Agama.....	168
2. Harmonisasi Nilai-Nilai Keindahan, Kebenaran dan Kebaikan.....	171
3. Manifestasi Spiritual: Transformasi Keindahan Jiwa Manusia.....	177
4. Kehidupan Simbolikal Seni Perennial.....	184
Bab V PENUTUP	
A. Kesimpulan.....	191
B. Saran.....	192
DAFTAR PUSTAKA.....	194
BIODATA PENULIS.....	199

## BAB I

### PENDAHULUAN

#### A. Latar Belakang Masalah

Semaraknya fenomena *New Age* (peradaban baru) pada abad XX telah menunjukkan tingkat kehausan spiritualitas yang mengakibatkan terjadinya ketegangan di kalangan keagamaan oleh sebab gerakannya yang berslogan “*Spirituality Yes!; Organized Religion No!*”.<sup>1</sup> Timbulnya gerakan tersebut secara positif mampu menerima pesan-pesan keagamaan dan spiritualitas Timur—yang dijadikan tempat pertolongan dan bimbingan manusia barat modern—namun, secara negatif turut menghancurkan spiritualitas timur dan keagamaan sehingga melahirkan agama-agama semu (*pseudoreligion*).<sup>2</sup> Persitiwa deviasi itu menunjukkan bahwa mental modernisme telah mengubah tatanan kehidupan normal menjadi bias, kompleks dan krisis; akhirnya kebutuhan roh akan agama, kesenian dan falsafah menjadi sekedar hiburan.<sup>3</sup> Dapat dimafhumi di sini bahwa, modernisme sebagai paradigma yang telah membudaya sejak awal muncul di Barat dan akhirnya menggelombang ke berbagai wilayah dan zaman hingga abad XXI sekarang ini telah menunjukkan kekrisisan dalam peradabannya sendiri.

---

<sup>1</sup> Gerakan *New Age* memopulerkan paradigma-paradigma, antara lain: paradigma *Tao*; *New Physic*; dan mistikisme-spiritual (biasa disebut *the perennial philosophy*) dari berbagai agama, yang menimbulkan ide passing over. Lihat, Buddy Munawar Rachman, *Islam Pluralis; Wacana Kesetaraan Kaum beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 99-108. Pada masanya pula paradigma perennialisme hadir dan bangkit mengkritisi paradgime modernisme dan postmodernisme, lihat, Emmanoel Wora, *Perennialisme: Kritik terhadap Modernisme dan Postmodernisme* (Yogyakarta: Kanisius, 2006) cet V, h. 26.

<sup>2</sup> Seyyed Hossein Nasr, *A Young Muslim Guide's to the Modern World*. Terj, Hasti Tarekat, *Menjelajah Dunia Modern*. (Bandung: Mizan, 1993), h. 237-8.

<sup>3</sup> W.S Rendra, *Memberi Makna Pada Hidup Yang Fana* (Jakarta: Pabelan Jayakarta 1999), h. 19-20.

Dasar krisis modernisme itu adalah keangkuhan mentalnya yang memangkas alam kesucian.<sup>4</sup> Tragedi pemangkasan itu bermula di Barat sejak *Renasissance*, yang mengubah konteks tradisi keagamaan dan gereja menjadi kehidupan sekuleristik dengan memisahkan dan menolak agama di segala aspek kehidupan.<sup>5</sup> Episteme rasionalisme<sup>6</sup> hingga eksistensialisme-materialisme-saintisme (anti-metafisika/agama) yang dominan di Barat itu, pada masanya pula muncul respon serta kritik terhadapnya, terutama oleh para filsuf perennialis-sufi tradisionalis yang membangkitkan kembali filsafat-hikmah perennial sebagai jantung peradaban tradisional dan agama-agama.<sup>7</sup>

Sayangnya tradisi hikmah-filsafat perennial ini asing dalam dunia filsafat dan nyaris bisa dipastikan tidak pernah diajarkan dalam universitas.<sup>8</sup> Oleh sebab itu pula sebagai kajian mengenai kebangkitan filsafat perennial ini secara artikulatif beragam.<sup>9</sup> Bersamaan dengan itu pengaruhnya pada alam seni atau kajian estetika secara akademis juga tidak mendapat perhatian, terlebih lagi estetika tradisi Timur.<sup>10</sup> Seni tidak lagi menjadi bagian dalam kehidupan, akhirnya

---

<sup>4</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Tentang Tradisi*, dalam Ahmad N Permata (Ed), *Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1996), h. 163.

<sup>5</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, Op.cit, h. 141 dan seterusnya. Awal pemisahan ini terjadi dalam seni Ibid, 148.

<sup>6</sup> Rasionalisme dengan diktum *cogito ergo sum* (aku berfikir maka aku ada—sebagai kesangsian Cartesian) ini bermula dari Rene Descartes (1596-1650 M) diakui bapak filsafat modern yang di kemudian hari menjadi pembentuk filsafat Eropa Modern baik yang materialis dan idealis. Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah*, Op.cit, 163-164.

<sup>7</sup> Seyyed Hossein Nasr, Ibid, h. 183.

<sup>8</sup> Meskipun demikian, filsafat perennial ini diakui sebagai salah satu alternatif dalam memahami kompleksitas dialog antaragama (*interreligious dialogue*), lihat, Buddy Munawar, Op.cit, 80 dan 97. Belakangan diwartakan kembali filsafat perennial sebagai perspektif dalam sebuah penelitian, lihat, M. Baharuddin, *Filsafat Perennial Sebagai Alternatif Metode Resolusi Konflik Agama di Indonesia* (IAIN Lampung: LP2M, 2015).

<sup>9</sup> Ahmad N Permata (Ed), *Perennialisme*, Op.cit, h. 1 dan seterusnya.

<sup>10</sup> Abdul Hadi, *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur* (Jakarta: Sadra Press, 2014), h. xi

seni hanya terdapat dalam dunia permuseuman.<sup>11</sup> Orang-orang lebih mementingkan jasmani daripada rohani, maka kepkraktisan lebih penting daripada keindahan.<sup>12</sup> Dengan demikian, upaya pemecahan dari berbagai kemungkinan persoalan seni, fungsi dan tujuan-tujuan estetis maupun sosiologisnya baik secara individual maupun kolaboratif tidak lagi dapat dielak.<sup>13</sup> Betapa pengaruh modernisme hingga ke postmodernisme dengan paradigma rasionalisme-sekulerisme-materialisme-positivistik itu telah mengikis nilai-nilai luhur dari berbagai aspek kehidupan, sehingga menuntut adanya respon zaman.

Adalah suatu keniscayaan sebagai kesinambungan intelektual hadirnya upaya responsif dari para kaum intelektual-spiritual dengan paradigma hikmah yang holistik mampu meruntuhkan konstruksi mental modernisme-postmodernisme untuk diarahkan kembali dengan bijak ke alam pandang Tradisi guna memungsikan sifat-sifat sakral bagi pengetahuan.<sup>14</sup> Kiranya kemuliaan niat dan maksud responsibilitas elit intelektual ini secara sadar telah mengupayakan penjagaan kembali khasanah peradaban agama dan tradisi untuk dapat senantiasa diakses sehingga tetap mengharmoniskan berbagai disiplin pengetahuan.

Keharmonisan yang mendialogkan berbagai aspek kehidupan dalam sejarah kebudayaan manusia demi terciptanya suatu peradaban itu pada mulanya

---

<sup>11</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah*, Op.cit, 224-225

<sup>12</sup> Dwi Klik Sentosa (Ed), *Catatan-catatan Rendra Tahun 1960-an* (Jakarta: Burung Merak Press, 2008), h. 17-18

<sup>13</sup> Hamdi Salad, *Agama Seni; Refleksi Teologis dalam Ruang Estetik* (Yogyakarta: Semesta, 2000), h. 17-18

<sup>14</sup> Melalui perspektif filsafat perennial ini, modernisme dan postmodernisme dikritik secara epistemologis-aksiologis. Lihat, Emanuel Wora, *Perennialisme: Kritik..*, Op.cit. pendahuluan. Diantara filsuf perennialis itu ialah René Guénon, Ananda K. Coomaraswamy, F. Schuon, T. Buckhardt, Huston Smith, Martin Lings, W. Stoddart, dan beberapa yang lainnya. Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah*, Op.Cit, 183, dan juga Seyed Hossein Nasr, *Tentang Tradisi*, Op.Cit, h. 161.



erat sekali yang terjadi antar filsafat, agama dan seni.<sup>15</sup> Hal itu menuntut difungsikannya kembali relasi antar ketiganya, seperti seni yang sangat berelasi pada ketuhanan-*divinity* dan disebut dalam Islam sebagai ‘*Ilmu al-Jamâl*, sehingga selaras dengan agama (*akhlak*, moral-etika).<sup>16</sup>

Dalam alam pandang perennialis, seni merupakan unsur dari dalam tradisi atau agama itu sendiri.<sup>17</sup> Melalui perspektif ini, agaknya tidak akan terjadi perdebatan kusir mengenai hukum-hukum terhadap seni di kalangan keagamaan.<sup>18</sup> Maka, adalah suatu keniscayaan respon zaman dalam membangkitkan kembali *hikmah* tradisi-agama perennial tersebut. Sebagaimana ditegaskan oleh Seyyed Hossein Nasr, bahwa:

“Sudah saatnya konsep tentang tradisi diungkapkan, dan ajaran-ajaran tradisional diekspresikan dalam keseluruhannya, karena memang itulah yang seharusnya terjadi di saat-saat terakhir sejarah manusia.”<sup>19</sup>

Di zaman postmodern inilah isyarat bahwa kebangkitan filsafat perennial-tradisional (perennialisme) menghadirkan cahaya-udara penyegaran intelektualitas yang tak terbantahkan. Belakangan, terdapat penelitian yang eksploratif mengenai khasanah peradaban tradisional terutama mengenai seni tradisional oleh dunia hukum intelektual dalam pelestarian dan perlindungannya, sebab peradaban tradisional memiliki kekayaan intelektual yang telah menjadi pola hidup bersosial

---

<sup>15</sup> Sidi Gazalba, *Islam dan Kesenian; Relevansi Islam dengan Seni-Budaya Karya Manusia* (Jakarta: Al-Husna, 1988), h. x.

<sup>16</sup> Ilmu ini merujuk langsung pada *Asmâul Husna*. lihat, Ali Audah, *Dari Khasanah Dunia Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), h. 10, dan 34-37.

<sup>17</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Tentang Tradisi*, Op.Cit, 147.

<sup>18</sup> Beberapa pandangan mengenai hukum-hukum syar’i berkesenian (suara, musik, tari) dalam Islam dengan dalil-dalil yang masih dipertimbangkan itu, sebagian besar ‘ulama sepakat tidak ada dalil tegas yang mengharamkan seni. Lihat, Abdurrahman al-Baghdadi, *Seni dalam Pandangan Islam: Seni Vocal, Musik & Tari* (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), h. 39 dst.

<sup>19</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Tentang Tradisi*, Op.Cit, h. 145.

di masyarakat setempat.<sup>20</sup> Hal ini mempertegas bahwa seni terkait dengan ajaran hidup; karena seni adalah hidup dan hidup adalah seni, jadi tidak ada pemisahan antara kehidupan dan seni; inilah yang membedakan masyarakat tradisional dan Barat modern.<sup>21</sup>

Sebagaimana Islam, yang secara generik adalah prinsip universal dari setiap agama bahkan seluruh ciptaan, dengan makna keselamatan-kepasrahan kepada Tuhan Yang Maha Kasih; maka, pada hakikatnya jagad kesemestaan ini *muslim*. Adapun Islam sebagai agama historis melalui Nabi Muhammad *saww*, hadir meneguhkan kembali fungsinya sebagai agama Integral-Unitas (*Tauhid*), maka ia selalu berupaya menyatukan pengetahuan di berbagai bidang dan seni.<sup>22</sup>

Paradigma holistik<sup>23</sup> dalam peradaban Islam hingga khasanahnya yang perenial-abadi di berbagai zaman dan tempat itu tentu diwakili oleh juru bicara dari Islam itu sendiri, diantaranya Seyyed Hossein Nasr,<sup>24</sup> yang melalui tradisi Islam itulah dengan sederhana ia ungkapkan, bahwa:

---

<sup>20</sup> Peter Jaszi, *Laporan Penelitian Kebudayaan Tradisional; Suatu Langkah Maju untuk Perlindungan di Indonesia*, (Jakarta: Lembaga Studi Pers dan Pembangunan, 2009), h. 6-9.

<sup>21</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah*, Op.cit, h. 225

<sup>22</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Terj, Abdurrahman Wahid & Hasyim Wahid, *Islam dalam Cita dan Fakta* (Jakarta: LEPPENAS, 1981), h.12-13

<sup>23</sup> Holistik artinya lebih memandang aspek keseluruhan daripada bagian-bagian, bercorak sistemik, terintegrasi, kompleks, dinamis, nonmekanistik, nonlinier. lihat Husein Heriyanto, *Paradigma Holistik; dialog filsafat, sains dan kehidupan menurut Mulla Shadra dan Whitehead* (Jakarta: Teraju, 2013) dan 12. Diungkap di situ bahwa Nasr berparadigmakan Holistik. Ibid, h. 17

<sup>24</sup> Seyyed Hossein Nasr adalah putera Iran yang lahir pada 7 April 1933 dari keluarga terdidik pada masa pemerintahan Shah Reza. Sejak 1984 hingga sekarang telah berperan sebagai Professor Guru Besar Studi Islam di George Washington. Diantara karya yang menjadi rujukan utama dalam penelitian tersebut ialah, Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred* (SUNY Press, 1989) dan Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (London: Golgoonoza, 1987). Terj, Sutedjo, *Spiritualitas dan Seni Islam*. (Bandung: Mizan, 1993). Seyyed Hossein Nasr with Ramin Jahanbegloo, *In Search of The Sacred: a conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought* (Californis: ABC-CLIO, LLC, 2010), dan Seyyed Hossein Nasr, *Religious Art, Traditional Art and Sacred Art: Some Reflections and Definitions*, dalam

“Seni Islam berusaha menghubungkan seni dengan kegiatan sehari-hari manusia; bukan memisahkan seni dari kehidupan”.<sup>25</sup>

Betapa peradaban Islam itu tidaklah berarti hanya dinilai secara formal ibadah-syari’ah semata, melainkan keutamaannya dalam melihat realitas secara holistik. Melalui perspektif S.H Nasr inilah yang menjadikan penelitian ini lebih lanjut dengan modus pembahasan mengenai filsafat tokoh terutama pandangannya mengenai seni sehingga terdapat relevansi dalam pengembangan perennialisme.

Sebagai penelitian ilmiah, dalam seluruh ilmu pengetahuan tentu mesti memenuhi syarat ilmiah, antara lain terdapat objek material dan formal.<sup>26</sup> Objek material pada penelitian di sini ialah pemikiran tokoh khususnya mengenai seni dan perennialisme, sedangkan objek formalnya adalah filsafat Perennial atau Tradisional sebagai perspektif S.H Nasr yang secara epistemologis-aksiologis menganalisis materi subjek penelitian tersebut.<sup>27</sup>

Selanjutnya, oleh karena sistem filsafat (kefilsafatan) adalah suatu pandangan tentang eksistensi yang terintegrasi,<sup>28</sup> maka relasi mendasar antar seni dan filsafat perennial disinergiskan sebagai modus kajian penelitian ini melalui filsafat tokoh. Dengan demikian, kiranya latar belakang ini dapat terfungsikan sesuai skala penelitian dengan kembali menegaskan judul penelitian tesis, yakni

---

[www.worldwisdom.com/public/library/default.aspx](http://www.worldwisdom.com/public/library/default.aspx). Untuk selanjutnya nama Seyyed Hossein Nasr di dalam penelitian ini penulis kadand menyingkatnya menjadi S.H Nasr atau Nasr saja.

<sup>25</sup> S.H. Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, Op.cit, h. 112.

<sup>26</sup> Kaelan, MS, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat* (Jogjakarta: Paradigma, 2005) h.33.

<sup>27</sup> Penelitian bidang filsafat membuka ruang lebih pada temuan reflektif, Ibid, 35-47

<sup>28</sup> Ayn Rand, *Filsafat: Siapa Yang Membutuhkannya?*, dalam B. Arief Sidharta, *Apakah Filsafat dan Filsafat Ilmu itu?* (Bandung: Pustaka Sutra, 2008), h. 18

## **“Seni dan Relevansinya terhadap Pengembangan Perennialisme dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr”.**

### **B. Permasalahan**

#### **1. Identifikasi Masalah**

Dari beberapa paragraf latar belakang masalah di atas, secara deskriptif dapat diidentifikasi masalah-masalah dalam penelitian ini, antara lain:

1. Pembiasan makna yang terjadi di dunia modern oleh paradigmanya yang telah mengabaikan alam kesakralan dan hikmah spiritualitas-agama abadi itu mengakibatkan berbagai krisis di berbagai disiplin pengetahuan intelektual, pada akhirnya seni dan filsafat semata menjadi sekuler-profan.
2. Pembiasan tersebut berimbas pula kepada kalangan muslim-modern yang telah redup dalam perspektif *inti* Islam, yakni Islam Tradisional-Perennial.
3. Efek berikutnya, pembiasan itu mengakibatkan keragaman artikulasi dalam filsafat Perennialisme atau Tradisionalisme, yang agaknya mengakibatkan sebagian pihak gagal dalam memahami kehadiran makna-makna prinsipal dan aplikasi dari kalangan bermazhab perennialisme tersebut (*school of perennis*). Berupaya menghindari posisi pada kegagalan pemahaman mengenai perennialisme (filsafat perennial) ini, maka peneliti menghadirkan satu tokoh perennialis dari alam tradisi intelektual Islam itu sendiri, yakni Seyyed Hossein Nasr, yang memungsikan seni (Islam) secara intelektual-spiritual dalam pengarahannya dan pengembangan *hikmah*-filsafat perennial (perennialisme) tersebut, khususnya di dunia modern yang telah krisis.



## **2. Pembatasan Masalah**

Setelah teridentifikasinya beberapa masalah di atas, patutlah dibatasi permasalahan tersebut agar fokus kajiannya dapat ditelusuri, antara lain:

1. Fokus pembahasan penelitian ini terarah pada filsafat tokoh terutama mengenai Seni dan hubungannya dengan filsafat perennial. Akhirnya, pembatasan masalah ini terorientasi pada “Seni dan Relevansinya terhadap Pengembangan Perennialisme dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr”.

## **3. Rumusan Masalah**

Sebagai lanjutan mengenai permasalahan yang telah diungkap dan yang nantinya akan dijawab itu perlu dirumuskan dalam bentuk pertanyaan, antara lain:

1. Apa dan bagaimana pandangan Seyyed Hossein Nasr mengenai Seni?
2. Bagaimana relevansi Seni terhadap pengembangan perennialisme dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr?

## **C. Tinjauan Pustaka**

Berdasarkan hasil pencarian peneliti dalam meninjau pustaka terdahulu mengenai objek penelitian tokoh Seyyed Hossein Nasr, khususnya Seni dan Filsafat Perennial, agaknya yang terlacak masih relative terbatas dalam hal orientasi penelitian ilmiah tersebut. Penguraian tinjauan ini diupayakan untuk menghindari pengulangan penelitian sehingga dapat mengetahui perbedaan modus pembahasan maksud peneliti. Beberapa tinjauan kepustakaan itu antara lain:

Agus Setyawan, *Konsep Seni Islami Seyyed Hossein Nasr (Telaah Atas Signifikansi Hubungan Seni dan Spiritualitas di Dunia Modern)*, (UIN Sunan Kalijaga: Studi Agama dan Filsafat, 2008). Tesis berjenis penelitian kebudayaan yang mendeskripsikan secara analitis krisis modernisme juga mengenai signifikansi spiritualitas dan seni dari pemikiran S.H Nasr ini sebagai upaya membangkitkan nilai seni tradisional seperti di Indonesia sebagai seni Islami.<sup>29</sup> Tesis ini memperkuat data pendukung, namun modus dan pendekatan penelitian berbeda dalam pengungkapan relevansi seni terhadap filsafat perennialisme.

Muhammad Muzayyin, *Spiritualitas Musik Dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr* (UIN Sunan Kalijaga: Ushuluddin-Akidah Filsafat, 2008). Dalam skripsi iniungkap bahwa S.H Nasr sebagai tokoh yang sepakat bahwa musik terkait dengan kenyataan-kenyataan aritmatika dan *samawi* yang merupakan cerminan serta gerakan imitasi alam.<sup>30</sup> Skripsi ini memberikan dukungan data, namun modus dan pendekatan dengan yang akan peneliti lakukan berbeda.

Riska Setyani, *Falsafah Seni Islam (Studi Komparatif Antara Pemikiran Sir Muhammad Iqbal dan Seyyed Hossein Nasr)*, (UIN Walisongo Semarang: Ushuluddin & Humaniora, 2015). Skripsi ini mengupas falsafah seni dari dua tokoh filsuf secara komparatif yang terdapat persamaan dan perbedaan dalam penelitian si penulis, antara lain: aspek keindahan, kriteria seniman, corak seni, teori seni, sumber seni, klasifikasi seni dan fungsi seni. Iqbal mengungkap seni sebagai ekspresi Ego, sedangkan S.H Nasr sebagai manifestasi Spiritual,

---

<sup>29</sup> Agus Setyawan, *Konsep Seni Islami Seyyed Hossein Nasr (Telaah Atas Signifikansi Hubungan Seni dan Spiritualitas di Dunia Modern)*, (UIN Sunan Kalijaga: Studi Agama dan Filsafat, 2008), h. 134

<sup>30</sup> Muhammad Muzayyin, *Spiritualitas Musik Dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr* (UIN Sunan Kalijaga: Ushuluddin-Akidah Filsafat, 2008), h. xi

keduanya sama-sama melihat seni secara fungsional.<sup>31</sup> Skripsi ini memperkuat data, namun pembahasan yang relevan terhadap pengembangan falsafah perennial dengan seni dari S.H Nasr itu sendiri belum begitu terkupas, karena memang bukan fokusnya dalam penelitian skripsi tersebut, maka menjadi berbeda.

Abdul Aziz Faradi, *Kebebasan Estetis menurut Seyyed Hossein Nasr* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga-Ushuluddin/AF, 2009). Skripsi ini mengupas pembahasan teori estetika dalam pandangan S.H Nasr melalui Seni Islam yang dibenturkan dengan nilai-nilai agama, sehingga beberapa hasil dari penelitian tersebut, antara lain konsep estetika Nasr yang menekankan Seni Islam sebagai seni yang bermuatan spiritualitas; Nasr sebagai fungsionalis terhadap seni yang menerima agama (Tuhan) sebagai proyeksi kebebasan manusia itu sendiri sehingga seni untuk spiritualitas.<sup>32</sup> Skripsi ini berbeda dalam modus dan pendekatan yang dilakukan penulis, karena tidak menyinggung perspektif dan relevansi seni terhadap pengembangan perennialismenya.

Afif Akhwanuddin, *Tradisionalisme Seyyed Hossein Nasr* (Kritik terhadap Sains Modern), UIN Yogyakarta: Prodi. Agama dan Filsafat, 2013. Penelitian ini berupa tesis yang mengungkap bahwa S.H Nasr dengan paradigma holistiknya melalui perspektif Tradisional itu ketat dalam mengkritisi sains modern untuk bisa kembali kepada *sains sakral* yang meneguhkan transendensi-*ilahiah* dalam realitas kesemestaan jagad ini, jadi tidaklah sempit pada materialistik-positivistik.

---

<sup>31</sup> Riska Setyani, *Falsafah Seni Islam (Studi Komparatif Antara Pemikiran Sir Muhammad Iqbal dan Seyyed Hossein Nasr)*, (UIN Walisongo Semarang: Ushuluddin & Humaniora, 2015), h. xvii

<sup>32</sup> Abdul Aziz Faradi, *Kebebasan Estetis menurut Seyyed Hossein Nasr* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga-Ushuluddin/AF, 2009), h. vii



Penelitian ini meneguhkan perspektif, namun masih terbatas pembahasannya dan tidak menyinggung mengenai perennialisme dan seni yang erat relasi keduanya.

Yu'timaalahuyatazaka, *Esoterisme Seyyed Hossein Nasr dan Relevansinya dengan Pendidikan Islam Inklusif-Pluralis (Studi Filsafat Perennial)*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, F. Tarbiyah & Keguruan/PAI, 2012). Skripsi ini ditulis dengan motivasi memberikan solusi terbaik terhadap konflik antar agama disertai dengan perkembangan dunia pendidikan agama yang tidak segar oleh sebab tergusurnya spiritualitas-esoterisme di dunia modern, maka ditawarkan paradigma S.H Nasr (falsafah perennial) yang relevan bagi pendidikan Islam menjadi pluralis-inklusif yang mengimplikasikan dialogis-reflektif.<sup>33</sup> Meskipun penulis tidak mengeksplare sejauhmana pengembangan filsafat perennial S.H Nasr dan terutama persinggungannya dengan seni, namun hal ini menunjang tesis bahwa filsafat perennial adalah solusi terbaik dalam persoalan kontemporer.

Secara international, buku yang cukup lengkap dalam mengungkap filsafat Seyyed Hossein Nasr dari berbagai sorotan para ahli adalah *The Philosophy Seyyed Hossein Nasr* (Open Court, Chicago, 2001); sebagai apresiasi terhadap filsafat dari pemikir-filsuf yang masih hidup dengan bentuk merespon atau komentar pertanyaan dan kemudian direspon oleh filsuf itu sendiri, S.H Nasr. Seperti pengakuan Huston Smith yang mengapresiasi S.H Nasr adalah penjaga filsafat perennial sehingga menjadi alternative pemikiran Barat kontemporer.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Yu'timaalahuyatazaka, *Esoterisme Seyyed Hossein Nasr dan Relevansinya dengan Pendidikan Islam Inklusif-Pluralis (Studi Filsafat Perennial)*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, F. Tarbiyah /PAI, 2012), h. x

<sup>34</sup> Lewis E. Hahn, Randall E. Auxier, Lucian W. Stone (Ed), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr* (Chichago: Open Court, 2001), h. 166

Buku ini memberi dukungan data mengenai tokoh secara pemikiran historis faktual.

Buku yang mulanya tesis Ach. Maimun, berjudul *Seyyed Hossein Nasr; Pergulatan Sains dan Spiritualitas menuju Paradigma Kosmologi Alternatif* (IRCiSoD, Yogyakarta, 2015). Pada buku ini diterangkan bagaimana S.H Nasr menggeser paradigma modernisme dengan paradigma yang tersimpan dalam khazanah tradisi-agama, sehingga upaya ini dikatakan sebagai paradigma baru dalam fenomena kisah sains. Penulis dengan tajam melihat peran S.H Nasr dalam mengembalikan sains pada paradigma kosmologi holistik.<sup>35</sup> Buku ini cukup memberi tunjangan penelitian namun berbeda modus dan arah penelitian.

Aan Rukmana, *Seyyed Hossein Nasr: Penjaga Taman Spiritualitas Islam*, Jakarta: Dian Rakyat, 2013. Aan menegaskan bahwa Nasr memberikan respon zaman terhadap problematika modernisme dan tokoh-tokoh modern di dalamnya. Ditegaskan bahwa Islam tidaklah sesuai apa yang dituduhkan barat sebagai “yang terbelakang”. Meskipun buku ini menguatkan posisi Nasr namun tidak menyinggung pembahasan mengenai subjek materi penelitian di sini.

*In Search of The Sacred: a conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought/ Seyyed Hossein Nasr and Ramin Jahanbegloo* (California: ABC-CLIO, LLC, 2010). Buku ini mengungkap seputar mengenai seluk-beluk kehidupan S.H Nasr secara dialogis-interaktif oleh keponakannya sendiri, Ramin Jahanbegloo. Buku ini sangat menunjang penelitian secara historis berkesinambungan mengenai pembahasan tokoh dan perjalanan intelektualnya.

---

<sup>35</sup> Ach. Maimun, *Seyyed Hossein Nasr; Pergulatan Sains dan Spiritualitas menuju Paradigma Kosmologi Alternatif*. (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015), h. 23.

Buddy M. Rachman dan Ihsan Ali Fauzi, *Tradisi dan Masa Depan Filsafat Islam* dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, no.3. vol 1. Dalam tulisan ini disinggung pandangan S.H Nasr yang berprinsip bahwa filsafat harus bercorak *philosophia perenis (al-hikmah laduniyyah)*, yang membawa kita pada kebijaksanaan agama. Tulisan ini menguatkan perspektif perennial S.H Nasr.

Artikel yang diulas Azyumardi Azra dalam “Tradisionalisme Nasr: Eksposisi dan Refleksi (Laporan dari Seminar Seyyed Hossein Nasr)” pada *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. IV, 1993. Tulisan ini menekankan kembali kepada perspektif tradisional-perennial dengan keotentikkan spiritualitasnya yang tersimpan dalam khazanah agama-agama lampau sebagai agama masa depan, karena tidak ada spiritualitas otentik tanpa agama, ujar S.H. Nasr. Artikel ini mendukung perspektif, namun masih terbatas dalam modus pengembangannya.

Ulasan seminar yang ditulis oleh Buddy Munawar Rachman berjudul “Seni Islam; Teologi Yang Diam” pada *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. IV, 1993. Diungkap bahwa, keberadaan seni Islam ialah seni Islami yang lahir dari manifestasi *al-Haqaiq*, kebenaran-kebenaran Ilahiah, diantaranya dari *al-Asmaul Husna*, yakni *Al-Jamal* (Yang Maha Indah) dan seterusnya sebagai *Tajalli*-Penampilan Allah SWT. Artikel ini mengukuhkan bahwa seni terkait hubungannya dengan pengembangan perennialisme yang secara langsung telah diupayakan oleh S.H Nasr sendiri dalam seminarnya sampai ke Indonesia.

Muhammad Subhi, *Desakralisasi dan Alienisasi Manusia dalam Peradaban Modern Perspektif Tradisionalisme Seyyed Hossein Nasr* dalam Jurnal Universitas Paramadina Vol. 11 No. 2 Agustus 2014. Dalam tulisan tersebut M.



Subhi berupaya mengetahui Tradisi yang dimaksud S.H. Nasr lalu disambung dengan penjelasan Metafisika sebagai jantung tradisi, sehingga dengan begitu melalui perspektif tersebut mampu mengkritisi peradaban kebudayaan modern dan masyarakatnya yang sudah kritis dan teralienasi.

Mas'udi, *Implikasi Perennial Islam terhadap Keberagamaan Umat Kontemporer Menurut Seyyed Hossein Nasr*, dalam Jurnal Fikrah, Yogyakarta, Vol. I, No. 2, 2013. Mas'udi melihat bahwa S.H Nasr sama seperti F. Schuon yang mengembalikan hakikat agama melalui dimensi esoteris sehingga keragaman agama-agama adalah suatu keniscayaan bersumber dan bertuju kepada Sang Absolut. Sebagai data, tulisan ini memperkuat peran S.H Nasr dalam lingkaran perennialisme, namun masih berbeda arah dan modus penelitian yang dimaksud.

Beberapa Zine (majalah mini) terbitan Pondok Tradisi, Jakarta pada 2013-edisi I- hingga 2015-edisi 10-, (situs: [www.pondoktradisi.net](http://www.pondoktradisi.net) ) yang mengulas pandangan atau perspektif para tokoh perennialis-tradisionalis mengenai filsafat perennial atau hikmah tradisi, yang di dalamnya termasuk merangkum filsafat Seyyed Hossein Nasr.

Beberapa tinjauan pilihan berupa Skripsi/ Thesis, Buku, Jurnal serta Zine (majalah mini) di atas secara umum berkaitan dan menunjang dalam penelitian tesis ini, namun nampaknya beberapa masih terbatas dan berbeda dalam pembahasan sebagaimana orientasi atau modus penelitian ini sehingga penelitian ini patut untuk dimaksimalkan dan dipresentasikan. Sebagaimana layaknya karya penelitian, beberapa karya tulisan ilmiah sebagai tinjauan itu turut pula dijadikan data rujukan sekunder dalam penelitian tersebut.

#### **D. Tujuan Penelitian**

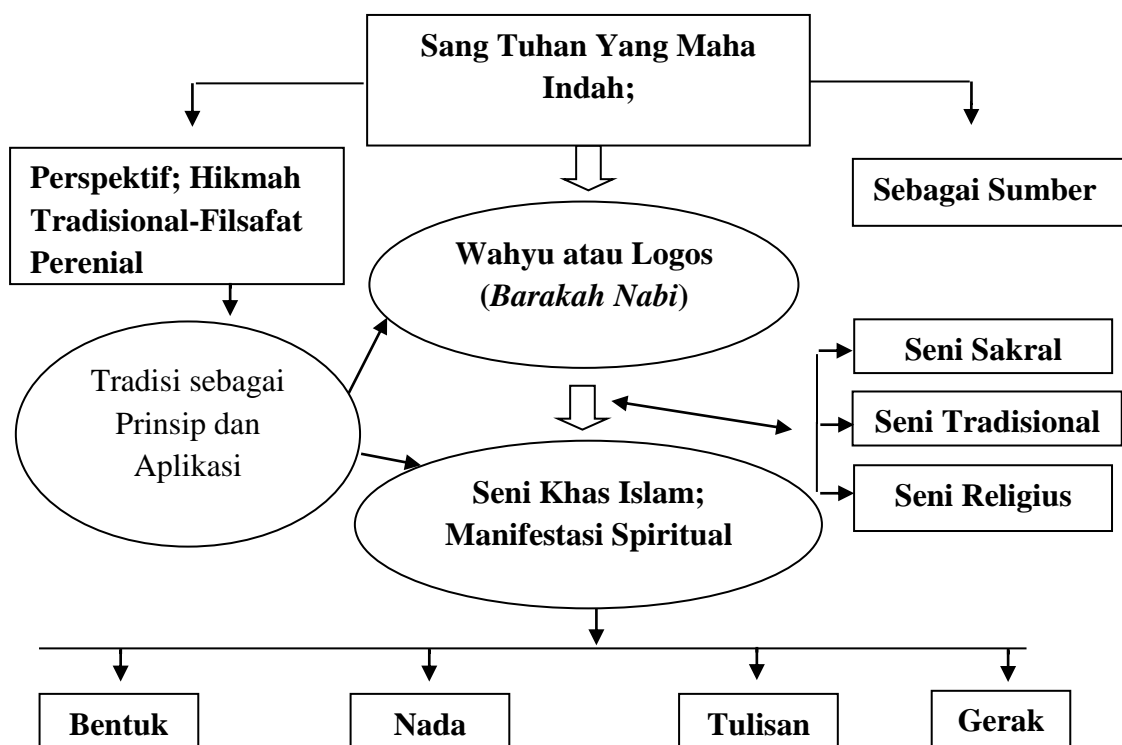
1. Mengetahui, memahami serta mengurai secara deskriptif-interpretatif-hermeneutis pandangan Seyyed Hossein Nasr mengenai seni.
2. Menemukan pemahaman dan mengungkap makna serta menjelaskannya secara deskriptif-analitis dan hermeneutis pandangan Seyyed Hossein Nasr mengenai relevansi seni terhadap pengembangan perennialisme.

#### **E. Manfaat/ Signifikansi Penelitian**

1. Sebagai tambahan khazanah ilmiah di UIN Raden Intan Lampung, khususnya dalam nomenklatur Filsafat Agama atau ke-Ushuluddin-an.
2. Sebagai inspirasi bagi civitas akademik khususnya di UIN Raden Intan Lampung yang memungkinkan terciptanya materi perkuliahan mengenai seni Islam dan filsafat perennial di nomenklatur Ushuluddin.
3. Sebagai bahan kajian/pemikiran lebih lanjut bagi para pelajar yang berminat membahas tema atau studi seni (estetika) dan filsafat perennial dengan melalui para tokoh utama dalam mazhab perennialisme.
4. Semoga penggiat-pecinta seni mampu mengembangkan perspektif perennial-tradisi agama dari sumber-sumber utama.
5. Sebagai apresiasi kepada para pelaku kesenian dengan khasanah filsafat perennial-tradisional-agama (Islam), sehingga melalui karya-karya tiap seniman itu dapat dijadikan rujukan dan juga penelitian ilmiah, bahkan mampu mengkreasikan dan menghidupkan ruang gerak kegiatan seni Islami di tiap perguruan tinggi Islam, khususnya di Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.

## F. Kerangka Pemikiran

Dalam perspektif filsafat perennial, seni hadir sebagai manifestasi keindahan dari Sang Tuhan Yang Maha Indah. Pentingnya filsafat perennial sebagai khasanah peradaban abadi agama dan tradisi ini mengorientasikan perspektif atau ajarannya selalu bersandar kepada Sang Tuhan (*Theosentris*), dengan demikian unsur khas dari filsafat perennial sebagaimana seni sangatlah relevan dalam pengembangan orientasi filsafat perennial tersebut. Dapat dialuri bahwa Seyyed Hossein Nasr memerankan seni sebagai perwujudan spiritual itu sejatinya lahir dari sumber intelektual-spiritual peradaban agama dan tradisi yang menampung wahyu-kesakralan dan keberkahan Utusan Ilahi di dunia ini. Maka, kehadiran spiritualitas seni dan perennialisme sudah sepatutnya difungsikan. Kiranya, kerangka fikir ini bisa dilihat demikian:



Secara deskriptif, garis besar pada kerangka sederhana di atas menunjukkan bahwa Seni Islam sebagai Seni Khas dalam Islam memiliki khasanah agung yang terbangun dari sumber spiritualitas Islam yakni wahyu yang hadir dari Tuhan Yang Maha Indah, sehingga menjadi Manifestasi Ilahi seperti ternaungi pada jiwa-jiwa pilihan yang terpelihara dalam setiap peradaban tradisional-perennial; mereka para seniman sufi-ahli hikmah, yang dalam keuniversalan Islam itu mulanya tertransmisi melalui Jiwa Nabi Muhammad *saww –Barakah Muhammadiyah-*, sehingga relasinya dalam pengembangan perennialisme dapat berfungsi bagi segenap jiwa insan –hamba/muslim—. <sup>36</sup> Selanjutnya, khasanah Tradisional atau Hikmah Perennial yang menjadi sumber dengan kandungan doktrin-prinsip dan metode-aplikasinya itu memanifestasikan seni Islami dan membuka dimensi secara hierarkis; seni sakral, seni tradisional dan seni religius. Manifestasi seni itu pula menampilkan dalam berbagai ekspresi; Seni Bentuk; Tulisan; Nada; dan Gerak.

## **G. Metode Penelitian**

Penelitian ini berjenis penelitian filsafat bersifat kualitatif; deskriptif-analitis, dengan model penelitian tentang pemikiran filsafat tokoh yang mana objek material penelitian ialah pemikiran-pemikiran S.H Nasr terutama mengenai seni dan relevansinya terhadap pengembangan perennialisme, sementara objek formalnya ialah filsafat perennial sebagai perspektif S.H Nasr. <sup>37</sup> Penelitian ini

---

<sup>36</sup> S.H Nasr, *Islamic Art and Spirituality*. Terj, Sutedjo, *Spiritualitas dan Seni Islam* (Bandung: Mizan, 1994), h 16-17. Penjelasan utuhnya akan dibahas pada bab inti, bab IV.

<sup>37</sup> Mengenai model penelitian historis-faktual tokoh-filsuf ini, lihat, Kaelan, *Op.Cit*, h. 247-254. Pada buku Anton Bakker dan Ach. Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), h. 61.

berupa penelitian pustaka (*library research*) dengan langkah praktis dan teknisnya ialah melakukan upaya pengumpulan data (bahan bacaan) utama atau penunjang baik berupa buku, jurnal dan hasil penelitian ilmiah yang terkait dengan objek kajian penelitian untuk selanjutnya dilakukan analisa data.

#### 1. Sumber data:

Studi kepustakaan (*library research*) ini merujuk kepada dua sumber, antara lain sumber data utama-primer dan sumber penunjang-sekunder. Sumber data utama atau primer dalam penelitian ini antara lain adalah karya-karya Seyyed Hossein Nasr berupa buku-buku atau artikel dalam jurnal baik terjemahan maupun aslinya yang terkait secara langsung mengenai pemikiran filsafatnya terutama mengenai kajian objek penelitian tersebut; seni dan perennialisme.

Di samping sumber utama, peneliti juga menggunakan sumber data penunjang dari karya penulis lain mengenai tokoh S.H Nasr, baik dalam bentuk buku, artikel atau situs media libraryonline/internet secara umum, dan secara khusus yang berkaitan objek penelitian tersebut; seni dan perennialisme.

#### 2. Metode Pengumpulan Data

Penelitian ini dilakukan dengan langkah pengelompokkan data yang menginventarisasi karya-karya pokok Seyyed Hossein Nasr, terutama data primer mengenai Seni dan Perennialisme yang diteruskan pula pada data pendukung-sekunder. Data yang telah diinventarisasi tersebut selanjutnya dilakukan upaya analisis-content untuk menghasilkan beberapa hipotesis yang sesuai dari tujuan



penelitian tersebut, antara lain; menjawab pertanyaan yang dirumuskan serta menelusuri pengembangan yang aktual dari persoalan-persoalan yang dialami antar Falsafah Perennial dan Seni yang relevan dalam pengembangan Perennialisme tersebut dengan prosedural analisis data.

### 3. Metode Analisa Data

Di dalam penelitian dan penganalisaan data tersebut, peneliti berupaya menggunakan beberapa unsur metodis prosedural analisis data, antara lain:<sup>38</sup>

- a. Metode Historis: upaya mendeskripsikan perkembangan intelektual S.H Nasr, biografi-perjalanan hidup S.H Nasr dari periode ke periode sehingga saling memberikan pengaruh pemikiran-filsafat dalam laku intelektual pada masanya terutama mengenai seni dan perennialisme.
- b. Metode Verstehen: upaya memahami data-data yang terkait dengan objek penelitian yang esensinya menghidupkan kembali nilai-nilai pemikiran filsafat tokoh khususnya mengenai seni dan relevansinya terhadap pengembangan perennialisme pada konteks kehidupan.
- c. Metode Interpretasi-hermeneutis: upaya memperoleh makna hakiki sehingga menginterpretasikan pandangan S.H Nasr terutama mengenai seni dan relevansinya dalam pengembangan perennialisme.
- d. Heuristika: metode ini akan difungsikan sebagai terobosan atau tawaran baru dalam pengembangan pembahasan tema penelitian sehingga

---

<sup>38</sup> Kaelan, *Ibid*, h. 67 dan seterusnya, 171-6 dan 250-4

harapannya memberikan kontribusi positif lebih lanjut untuk membuka wacana yang proyektif terhadap hasil interpretasi objek penelitian mengenai pengembangan perennialisme dengan mengaktualkan fungsi seni terutama melalui pandangan S.H Nasr.

## **H. Sistematika Penulisan**

Sistematika penulisan memuat rancangan penulisan yang berisi logika pengaturan bab, judul bab, dan sub bab, sehingga membantu peneliti menyusun jawaban penelitian secara teratur dengan struktur demikian rupa, antara lain:

Bab I berisi pendahuluan yang memuat di dalamnya: Latar belakang Masalah, Permasalahan, Tinjauan Pustaka, Tujuan Penelitian, Manfaat/Signifikansi Penelitian, Kerangka Fikir, Metode Penelitian, Sistematika Penelitian.

Bab II, antara lain berisi Landasan-Landasan Teori yang mendiskursifkan tema mengenai Paradigma Seni dan Perennialisme, diantaranya; Paradigma Seni: Memahami Asal-usul Pengertian Seni, Seni dalam tinjauan Filsafat, Persinggungan Seni dengan Agama, Seni Peradaban Timur, Seni dalam Peradaban Barat; Paradigma Perennialisme: Memahami Filsafat Perennial, Historisitas Tradisi Filsafat Perennial, Keragaman Artikulasi Filsafat Perennial, Mazhab Perennialisme: Doktrin dan Jalan, Perkembangan Kajian Kontemporer Filsafat Perennial.

Bab III, antara lain berisi pembahasan mengenai tokoh yakni Ruang Lingkup Kehidupan Seyyed Hossein Nasr: Riwayat Hidup; Perkembangan Intelektual-Spiritual serta Karakteristik Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr.

Bab IV, penguraian inti pembahasan mengenai objek yang diteliti, Seni dan Relevansinya terhadap Pengembangan Perennialisme dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr, antar lain; Seni Islam Perennial; Relevansi Seni dalam Pengembangan Perennialisme.

Bab V, merupakan bab penutup yang berisi kesimpulan, saran dan rekomendasi.

---

## BAB II

### PARADIGMA SENI DAN PERENNIALISME

#### A. Paradigma Seni

Diantara seluruh keberadaan di semesta jagad yang mampu menerima pesan makna dari Sumber keberadaan yang menjadi wakil-cerminNya di semesta alam itu adalah yang disebut manusia (*theomorphis*); yang dibatasi pada pengertian sebagai kehidupan berfikir-reflektif-berbicara (Arab: *hayawânu an-nâthiq*). Dengan berfikir-reflektif itu ia mampu mengomunikasikan berbagai hal khususnya pesan makna-makna yang diterima sesuai fungsinya. Salah satu media penyampaian pesan-makna tersebut ialah bahasa, baik verbal dan non-verbal (lisan, tulisan, tubuh serta kreasi cipta-karsa) yang diturunkan melalui unsur “dalam” (*ex*; jiwa, pengalaman batin) dan “luar” diri manusia (*ex*; ruang lingkungan, sejarah) serta sintesa keduanya yang menghadirkan nilai-nilai.<sup>39</sup>

Kehadiran nilai-nilai itu berikutnya menjadi ruang reflektif di dunia filsafat yang disebutnya sebagai *aksiologi* (Yunani: *axios*= nilai + logos = teori). Dalam *aksiologi* itu pula memberi ruang kajian mengenai *estetika* (Yunani: *aesthetikos* = dapat dimengerti), merupakan suatu kajian sistematis tentang sifat dari keindahan dan seni dalam bentuk normatif dan deskriptif.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Dalam perolehan ilmu manusia terdiri dari daya cerap yang bertingkat-tingkat, dimulai dari persepsi sensorial (*‘ilmu al-Hissy*), lalu persepsi khayal (*‘ilmu al-khayali*), lalu persepsi estimative-emotive (*‘ilmu al-wahmy*), dan terakhir persepsi akal (*‘ilmu al-‘aqly*). Pada tingkatan terakhir inilah ilmu perolehan terdefiniskan pada “kehadiran gambaran sesuatu pada ‘akal”. Syekh Muhammad Ridho Mudhoffar, *al-Manthiq* (Libanon: Beirut, Daar al-Ta’arif), h. 13-15.

<sup>40</sup> Milton D. Hunnax, *Chronological and Thematic Charts of Philosophies and Philophers*. Terj, Zubair, *Peta Filsafat; Pendekatan Kronologis dan Tematis*, (Jakarta: Teraju, 2004), h. 55-77.

Estetika deskriptif merupakan gambaran gejala-gejala pengalaman keindahan; sedangkan estetika normatif mencari dasar pengalaman itu.<sup>41</sup> Paradigma seni ataupun estetika bukanlah perihai yang terpisah atau bahkan asing dalam tubuh ilmu pengetahuan filsafat. Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa para filsuf dari berbagai zaman telah membahas persoalan mengenai seni atau keindahan sebagai tradisi intelektual falsafinya sehingga memerankan kesejatan nilai mendasar dari unsur eksistensial manusia.

### 1. Memahami Asal-usul arti Seni—Estetika

Dalam kebahasaan-*etimologis*, seni memiliki beberapa arti diantaranya; Seni (*art*) yang berasal dari bahasa Latin ‘*ars*’ itu artinya kemahiran. Dalam bahasa Yunani, kemahiran menggunakan kata ‘*techne*’. Sedangkan dalam bahasa Jerman, ‘*kunst*’, yang dijabarkan dari ‘*konnen*’; berarti mampu, bisa.<sup>42</sup> Unsur kebahasaan ini cukup mendasar dan penting untuk diamati, karena ada yang berpendapat bahwa “seni”—dalam bahasa Indonesia—itu berasal dari *sani*<sup>43</sup> (Sansekerta), yang artinya mulia, luhur dan indah. Pendapat lain mengungkap bahwa seni berasal dari kata *genius*,<sup>44</sup> karena kata *genius* ini sudah lumrah

---

<sup>41</sup> Harry Hamersma, *Pintu Masuk ke Dunia Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisisus, 2008, ed. II), h. 34

<sup>42</sup> Sidi Gazalba, *Islam dan Kesenian*, Op.cit, h. 82

<sup>43</sup> *Sani* berupa sifat yang berarti indah, luhur, mulia. Lihat, *Kamus Tesaurus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008) h, 427. Sedangkan kata *Seni* sendiri tidak berbeda, yakni; sebagai sifat berarti halus, lembut, kecil, subtil; dan sebagai kata benda berarti kecakapan, keterampilan, talenta; kapabilitas, kompetensi. Kesenian=keelokan, keindahan. Lihat, ibid, 447

<sup>44</sup> Kata ini berupa sifat yang berarti brilian, cemerlang, cendikia, cerdas, cerdas, intelek, inteligen, pandai, pintar, ringan kepala, tajam, terang akal. Lihat, *Tesaurus*, Ibid, h. 168



digunakan dalam membaca teks mengenai Yunani klasik untuk menggambarkan para seniman.<sup>45</sup>

*Genius*, dalam bahasa Perancis; *génie*, dapat diartikan sebagai: 1) sifat yang menonjol, yang khas; bakat yang luar biasa; 2) jin (makhluk halus) atau *démon, esprit*; dewa; 3) zeni, seni militer (*génie militaire*); teknik sipil (*génie civil*). Dengan begitu seni dapat diartikan sebagai kejeniusan dengan jalan memperoleh inspirasi, dan juga dapat difahami sebagai pertukangan (*techné*).<sup>46</sup> Adapun seni dalam kata bahasa Arab diungkapkan penggunaannya dalam kata *Shina'ah* dan *fann* yang berarti juga membuat dan melakukan sesuatu dengan benar dan sebaik-baiknya.<sup>47</sup>

Dapat difahami melalui gambaran segi bahasa tersebut, bahwa seni dapat dirumuskan dalam pengertian sebagai keterampilan-keahlian yang hadir melalui kemuliaan jiwa dengan melahirkan ekspresi-tindakan benar dan baik oleh karenanya terhubung bahkan menyatu dengan pengetahuan yang indah, benar, dan baik, sehingga menciptakan karya-karya yang mencerminkan nilai yang berfungsi dalam kehidupan masyarakat manusia.<sup>48</sup> Dengan demikian, segala yang indah itu benar dan baik begitu pula sebaliknya; dan itu semua dikategorikan sebagai seni.

---

<sup>45</sup> Khususnya para seniman Revolusi Seni Rupa Yunani, lihat, Anita Lawujaya (Tesis), *Estetika Platon dalam Konteks Revolusi Seni Rupa Yunani*, (Jakarta: Program Pascasarjana, STF Driyarkara, 2014), h. 11

<sup>46</sup> kedua hal ini dibedakan oleh Plato yang cenderung lebih mengunggulkan inspirasi, dengan mengatakan bahwa hanya filsuf (pecinta kebijaksanaan) yang menerima inspirasi yang terbaik yang berasal dari yang Ilahi sehingga ia mampu mendekati yang Ilahi. Lihat, Anita Lawujaya, *Ibid*, h. 11 dan 13.

<sup>47</sup> S.H Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, Op.cit. h, 112

<sup>48</sup> Dalam masyarakat Islam tradisional seni erat hubungannya dengan kehidupan sehingga ditekankan kembali bahwa seni adalah hasil perkawinan *fann* dan *hikmah* atau teknik dan kebijaksanaan. Lihat, S.H. Nasr, *Ibid*.

Sedangkan estetika yang akhirnya menjadi cabang filsafat atau ilmu yang berdiri sendiri di abad modern itu terlepas dari metafisika, logika dan etika serta teologi. Peristiwa itu terjadi sejak abad XVIII, dimulai oleh Baumgarten (rasionalis Jerman) yang mengartikan estetika sebatas pengamatan indra atau sesuatu yang merangsang indra sehingga lebih terorientasi kepada sensasi atau reaksi organisme tubuh manusia terhadap rangsangan luar.<sup>49</sup> Karena dasar pijak atau sudut pandang yang berbeda melahirkan pengertian dan pemahaman yang berbeda pula, seperti beberapa diantara yang memberikan definisi mengenai estetika tersebut, antara lain adalah:<sup>50</sup>

- Segala sesuatu dan kajian terhadap hal-hal yang berkaitan dengan kegiatan seni (Kattsoff, *Element of Philosophy*, 1953)
- Suatu telaah yang berkaitan dengan penciptaan, apresiasi, dan kritik terhadap karya seni dalam konteks keterkaitan seni dengan kegiatan manusia dan peranan seni dalam perubahan dunia (van mayer Ames, *Colliers Encyclopedia*, vol. I)
- Kajian filsafat keindahan dan juga keburukan (Jerome Stolnitz, *Encylpodeia of Philosophy*, vol. I)
- Suatu ilmu yang mempelajari segala sesuatu yang berkaitan dengan keindahan, mempelajari semua aspek yang disebut keindahan (A.A Jelantik, *Estetika Suatu Pengantar*, 1999)

---

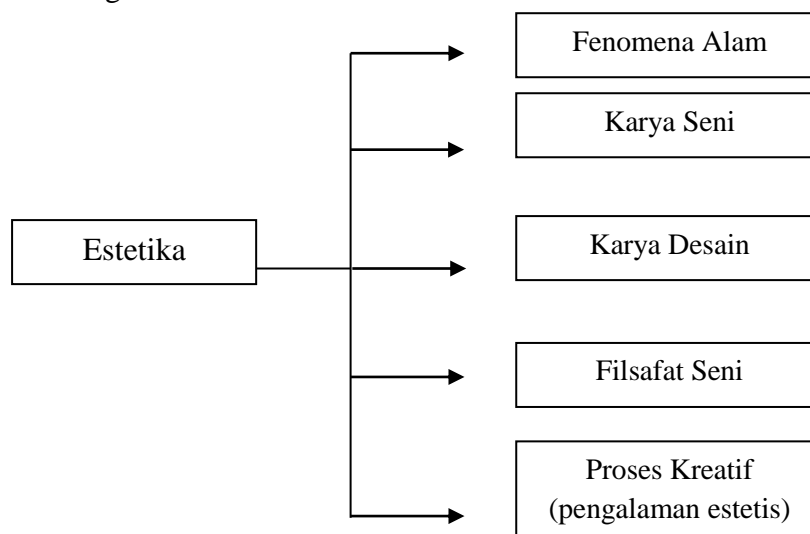
<sup>49</sup> Pengertian semacam ini dikritik oleh kalangan filsuf, terutama A.K Coomaraswamy, dan Gadamer. Lihat, Abdul Hadi, *Hermeneutika, Estetika dan Religiusitas*, Op.Cit h. 34.

<sup>50</sup> Semua definisi di bawah ini dirujuk melalui kutipan-kutipan Agus Sachari, *Estetika: Makna, Simbol dan Daya* (Bandung: Penerbit ITB, 2002), h. 3

- Segala hal yang berhubungan dengan sifat dasar nilai-nilai suatu karya seni (William haverson, dalam *Estetika Terapan*, 1989)
- Cabang filsafat yang berkaitan dengan proses penciptaan karya estetis (John Hosper, dalam *Estetika Terapan*, 1989)
- Filsafat yang membahas esensi dari totalitas kehidupan estetis dan artistik yang sejalan dengan zaman (Agus Sachari, dalam *Estetika Terapan*, 1989)
- Persoalan hakikat keindahan alam dan karya seni, sedangkan filsafat seni mempersoalkan hanya karya seni atau benda seni, atau artifak yang disebut seni (Jakob Sumardjo, *Filsafat Seni*, 2000)

Dalam rumusan Harold Titus, estetika sering diartikan sebagai filsafat keindahan atau seni, tujuannya sama sebagaimana tujuan filsafat.<sup>51</sup>

Pandangan-pandangan di atas yang beragam mengenai estetika itu menunjukkan konteks konsep estetis setiap zaman. Namun, secara umum akhirnya terangkum objek yang menjadi bagian kajian estetika itu dapat dikerangkakan demikian:<sup>52</sup>



<sup>51</sup> Abdul Hadi, *Hermeneutika, Estetika dan Religiusitas*, Op.Cit, h. 33

<sup>52</sup> Agus Sachari, *Estetika*, Op.Cit, h. 4

Upaya memahami seni adalah upaya memahami segala apa yang mencakup alam realitas yang hadir dalam kesemestaan jagad baik secara makro dan mikro. Maka, nilai-nilai keindahan dalam berbagai keanekaan seni itu adalah suatu keniscayaan menjadi pembahasan dalam perjalanan alam pemikiran filsafat.

## **2. Seni dalam Teori-Teori Pemikiran Filsafat**

Telah ditegaskan bahwa seni bergelut pada alam pemikiran, terutama yang dapat ditelusuri ialah pada zaman Yunani. Secara umum keindahan atau seni yang dipandang oleh para filsuf zaman Yunani dapat diringkaskan, antara lain: *pertama*, keindahan berdasarkan keseimbangan, keteraturan, ukuran dan sebagainya—pandangan ini berasal dari Pythagoras dan mencolok dalam pandangan Plato hingga Thomas Aquinas; *kedua*, keindahan merupakan jalan menuju kontemplasi—pandangan ini nampak dalam pikiran Plato, Plotinus, Agustinus. Keindahan itu sendiri pertama-tama dianggap ada di luar dan lepas dari subjek, biasanya dengan penekanan bahwa keindahan itu ada di “seberang”; *ketiga*, perhatian apa yang secara empiris terjadi dalam diri si subjek—pandangan Aristoteles dan Thomas, yang kedua-duanya menyajikan penyelidikan terhadap pengalaman manusia secara empiris.<sup>53</sup> Berbagai pandangan ini melahirkan pandangan-pandangan berikutnya yang secara epistemologis dan axiologis menyesuaikan konteks zaman masing-masing filsuf.

Adapun secara epistemologis seni dapat dilihat dari teori-teori seni pada tinjauan filsafat yang secara garis besar terbagi menjadi dua; pertama, teori lama tentang keindahan bersifat metafisis, sedangkan teori-teori modern bersifat

---

<sup>53</sup> Mudji Sutrisno et.al, *Eстетika: Filsafat Keindahan* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), h. 34

psikologis.<sup>54</sup> Sedangkan, teori seni bersifat metafisis adalah diantara teori yang dikemukakan oleh para filsuf perennialisme atau tradisional yang sangat berbeda dengan teori-teori modern belakangan.<sup>55</sup>

*Teori tiru (imitasi)*; teori tiru yang bersifat metafisis berasal dari Plato, bahwa sumber seni ialah peniruan. Teori ini selaras dengan falsafah idealismanya. Pada tingkat tertinggi ide itu merupakan realitas Ilahi. Pada tingkat rendah terdapat realitas dunia yang merupakan bayangan daripada realitas Ilahi itu. karya seni yang diciptakan manusia hanyalah tiruan daripada realitas yang sesungguhnya.<sup>56</sup> Teori ini dianggap paling tua. Sedangkan, Aristoteles melihat seni sebagai buatan manusia dalam citra buatan Tuhan.<sup>57</sup> Kiranya, kedua pandangan ini menjadikan alam ide bawaan-prototype ilahi dan alam luar-realitas materi menjadi sumber penciptaan seni.

Demikian pula Plotinus (205-270 M), penganut teori rohaniah tentang keindahan, memandang apabila hakikat (yang mutlak) menyatakan dirinya atau memancarkan sinarNya dalam realitas yang penuh, itulah keindahan.<sup>58</sup>

Dalam zaman modern, *teori metafisika* berikutnya (Scopenhauer, 1788-1860) seni adalah bentuk pemahaman terhadap realitas. Realitas yang asli ialah

---

<sup>54</sup> Sidi Gazalba, *Pandangan Islam tentang Kesenian* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 21

<sup>55</sup> Beberapa filsuf perennialisme yang telah disinggung di muka dan yang cukup koncern perhatiannya pada seni sehingga melahirkan beberapa karyanya itu, antara lain: René Guénon, *The Art and Theirs Traditional Conception* dalam [www.worldwisdom.com/public/library/default.aspx](http://www.worldwisdom.com/public/library/default.aspx), diunduh pada Agustus 2017; Ananda K. Coomaraswamy, dalam Rama P. Coomaraswamy, *The Essential Ananda K. Coomaraswamy* (Bloomington: worldwisdom, 2004); F. Schuon, dalam S.H Nasr, *The Essential Frithjof Schuon* (Bloomington: worldwisdom, 2005); Titus Buckhardt, *The Art of Islam: Language and Meaning* (Bloomington: worldwisdom, 2009); dan S.H Nasr, *Islamic Art and Spirituality*. Terj, Sutejo, *Spiritualitas dan Seni Islam* (Bandung: Mizan, 1994). Karya yang disebut terakhir ini yang kemudian akan menjadi pembahasan lebih lanjut dalam penelitian ini.

<sup>56</sup> Sidi Gazalba, *Islam dan Kesenian*, Op.cit, h. 95

<sup>57</sup> M.M Syarif, *About Iqbal and His Thought*. Terj, Yusuf Jamil, *Iqbal; tentang Tuhan dan Keindahan*, (Bandung: Mizan, 1992) cet, iv, h. 120-121

<sup>58</sup> Sidi Gazalba, *Pandangan Islam*, Op.cit, h. 22



Keinginan (Will) semesta. Dunia objektif sebagai ide hanyalah wujud di luar Keinginan itu. ide-ide mempunyai perwujudan sebagai benda-benda khusus. Pengetahuan sehari-hari adalah pengetahuan praktis yang berhubungan dengan benda-benda itu. Tetapi, ada pengetahuan yang lebih tinggi kedudukannya, diperoleh kalau fikiran diarahkan kepada ide-ide dan menuangkannya demi ide-ide itu sendiri. Melalui renungan itulah lahir karya seni.<sup>59</sup> Berikutnya, Hegel; bahwa seluruh alam adalah manifestasi cita mutlak, Absolute Idea. Keindahan adalah pancaran cita mutlak melalui saluran indera. Ia adalah sejenis pernyataan roh. Seni, agama dan filsafat merupakan tingkat-tingkat tertinggi dari perkembangan roh.<sup>60</sup>

Pada masanya terjadi pergeseran pemikiran falsafi yang kemudian lahir *Teori Psikologi*; yang mengkaji seni dari sudut hubungan karya dan alam fikiran penciptanya. Misalnya, teori yang menganggap bahwa proses penciptaan karya merupakan pemenuhan keinginan bawah sadar seniman, dan karya itu adalah bentuk terselubung atau diperhalus, diwujudkan keluar dari keinginannya.<sup>61</sup> Teori seni ini dibuahkan melalui gejala jiwa.<sup>62</sup>

Dari teori psikologi itu melahirkan *Teori main-main*. Herbert Spencer (1820-1930) sebagai penganut teori tersebut, menganggap bahwa permainan berfungsi mencegah daya mental manusia menganggur dan dapat menciut karena diabaikan, maka ia menciptakan keperluan dan kesempatan untuk melakukan permainan imajinatif sehingga menghasilkan karya seni. teori ini dikritik, bahwa

---

<sup>59</sup> M.M Syarif, *Op.cit*

<sup>60</sup> Sidi, Gazalba, *Pandangan Islam*, Op.cit, h. 22. Bdk, Musji Sutrisno, et.al, Op,Cit, h. 48

<sup>61</sup> Sidi Gazalba, *Islam dan Keindahan*, Op.cit, h. 96

<sup>62</sup> Sidi Gazalba, *Pandangan Islam*, Op.cit, h. 22

main-main merupakan rekreasi, sedangkan penciptaan karya seni merupakan kegiatan yang bersungguh-sungguh dan berdaya cipta.<sup>63</sup>

Berikutnya, *Teori Lambang* (signification theory). Karya seni merupakan lambang perasaan manusia. Karya seni ialah tanda serupa dengan proses psikologi yang berlangsung dalam diri seniman, khususnya tanda-tanda perasaannya.<sup>64</sup>

Sebagaimana yang telah disinggung, bahwa estetika atau teori seni modern yang dirumuskan Baumgarten sebagai pengetahuan sensualitas-rangsangan indrawi semata itu dikritik oleh ahli filsafat, misalnya Gadamer menyatakan bahwa gagasan Baumgarten bertentangan dengan tujuan ilmu yang sebenarnya, yakni menyerap kebenaran universal dan mengatasi subjektivitas. Oleh sebab itu, pengetahuan—termasuk estetika—tidak boleh ditentukan hanya oleh kesenangan dan hasil pengamatan indra. Ananda K. Coomaraswamy (Tradisionalis) pun mengkritisi, bahwa pengertian semacam Baumgarten itu mereduksi karya seni dan objek-objek indah sebagai fenomena psikologis dan selera subjektif, padahal seni tidaklah demikian yang semata-mata masalah perasaan dan selera pribadi atau pengalaman sensual. Keindahan dan karya seni bertalian dengan hasrat manusia yang lebih tinggi, yaitu pengalaman keruhanian dan kepuasan intelektualitas.<sup>65</sup> Pada masa modern inilah seni mulai bergeser dari pemaknaan awalnya, sehingga memengaruhi pada tatanan penilaian seni secara aksiologis, diantaranya:

*Teori otonom*, teori otonomi seni ini terkenal dengan semboyan “*l’ Art pour l’ Art*”—seni untuk seni—yang dipopulerkan oleh Victor Cousin (1792-1867); menganggap bahwa, seni tidak perlu mengabdikan kepada apapun di luar

---

<sup>63</sup> Sidi Gazalba, *Islam dan Keindahan*, Op.cit

<sup>64</sup> ibid

<sup>65</sup> Abdul Hadi, *Hermeneutika, Estetika*, Op.cit, h. 34-35

dirinya (selain kepada seni itu sendiri), seni tidak boleh dinilai dengan ukuran-ukuran baku yang tidak bersifat estetik (ukuran moral, kegunaan, politik, atau agama), seni ialah panggilan hidup seniman yang tugasnya hanyalah menyempurnakan hasil karyanya terutama keindahan bentuknya. Seni ini dikaitkan dengan paham kapitalisme; seni borjuis, kapitalis, hanya mementingkan dirinya sendiri tanpa menghiraukan masyarakat, asal dirinya puas sudah cukup.<sup>66</sup> Teori ini akhirnya banyak disangkal karena kearogansiannya.

Diantara yang menyangkal itu muncul *teori suasana persekitaran*. Teori ini berasal dari J. Dewey (1859-1952), yang disebutnya “contextualis theory”. Seni tidak dapat dipisahkan dari segi-segi kehidupan lain. Antara seni dan lingkungannya selalu terjalin hubungan. Singkatnya, seni hanya dapat difahami dalam konteks makna sosial yang mengandungnya. Dengan demikian, seni itu haruslah serasi dengan kebudayaan yang melahirkannya.<sup>67</sup>

Berikutnya sebagai perlawanan dari teori “seni untuk seni”, terdapat *teori untuk sesuatu*; yang membolehkan seniman mencipta karya untuk sesuatu atau di luar seni itu sendiri. Seni itu boleh menggurui, memberi nasihat, atau mengajar moral. Ia boleh mempropagandakan suatu ideologi; boleh untuk rakyat, yang dapat dimengerti-dihayati orang banyak; atau ia dapat digunakan untuk agama. Teori ini sering digunakan kebanyakan komunis dengan semboyan “seni untuk rakyat”, dan dianggap seni naturalisme.<sup>68</sup>

Beberapa teori modern di atas mendapat beberapa kritikan; seperti teori yang melahirkan cita seni untuk seni itu adalah sebuah kesemena-menaan yang

---

<sup>66</sup> Sidi Gazalba, *Islam dan Keindahan*, Op.Cit, 97 dan 99

<sup>67</sup> Ibid, 98-99

<sup>68</sup> Ibid, 99

malah makin menjauhkan seni dengan kehidupan; sedangkan seni yang difungsikan oleh komunis itu seperti mesin yang hanya pada praktis tanpa “kedalaman”, maka itu perlu rohani melalui intuisi sebagai raginya kesenian.<sup>69</sup>

Milton D. Hunnex memetakan dengan ekstrak teori seni, antara lain; *Imitasi; Kesenangan; Permainan; Pelarian; Pemikiran; Empati; Kualitas Pengalaman; Komunikasi; dan Ekspresi*.<sup>70</sup> Begitulah adanya teori estetika-seni sejak mulanya bersifat metafisis hingga bergeser dan beragam di dunia modern. Namun, setidaknya diskursif mengenai teori-teori seni itu menegaskan akan perhatiannya di dunia filsafat-pemikiran baik secara epistemologis dan aksiologis sesuai penilaiannya sehingga relevan di kehidupan manusia.

### 3. Persinggungan Seni dengan Agama

Tercatat secara historis, bahwa para filsuf awal Yunani dituduh tidak mengikuti pola keagamaan yang saat itu politeistik dengan menyembah berhala-Dewa, namun karena pencarian filsuf itu lebih mendasari segala dewa yang disembah rakyat itu, akhirnya memperoleh suasana Keindahan-Seni yang justru menjadikan sarana dan membawa mereka menuju pengalaman religius.<sup>71</sup>

Demikian pula konteks historis yang terjadi pada Agama monoteis (Yahudi, Kristen, Islam) dengan menekankan Keluhuran Allah yang implikasinya adalah sama menolak penyembahan berhala dalam bentuk apapun juga. Ciri-ciri kesamaan dan perbedaan itu pada sikap penghargaan terhadap seni dan karya seni, dan secara lebih umum tampak dalam sikap terhadap keindahan.<sup>72</sup> Aktivitas seni

---

<sup>69</sup> Rendra, *Catatan-catatan Rendra Tahun 1960-an*, Op.cit, h. 17-20

<sup>70</sup> Milton D. Hunnes, *Peta Filsafat*, Op.cit, h. 77-78

<sup>71</sup> Mudji Sutrisno, et.al, Op, Cit, h. 36

<sup>72</sup> Ibid, h. 36

dan agama itu secara historis berjalin, bahkan dapat dinyatakan bahwa seni itu *dilahirkan* oleh agama bersahaja.<sup>73</sup>

Agama sebagai ajaran dan jalan yang telah hadir melalui para rasul dan sekaligus risalah Tuhannya itu adalah bentuk karunia Kasih Sayang (*Rahmaniyah*) Tuhan kepada semesta, khususnya manusia. Jalinan kasih-sayang ini meniscayakan komunikasi yang ekspresif, salah satunya bahasa dalam agama, seperti ungkap Ali Audah bahwa:

“Bahasa agama, bukan hanya bahasa fikih, bahasa ritus, bahasa politik, bahasa ilmu, dan seterusnya, tapi juga bahasa estetika, bahasa seni dengan dasar kebenaran, kebaikan dan keindahan”.<sup>74</sup>

Nilai-nilai kebenaran, kebaikan dan keindahan inilah yang sejatinya patut hadir dalam simbolitas maknawi tertentu di berbagai bentuk-bentuk manifestasi seni yang bertebaran di muka publik sehingga menciptakan kebudayaan kreatif yang sehat. Seperti ungkap Sidi Gazalba bahwa, “kebudayaan yang bersahaja itu kesenian yang berpadu dengan agama”.<sup>75</sup>

Secara tradisional, Agamalah yang paling dekat dengan seni. dengan kembalinya seni mendekat kepada agama, maka kembali pula seni mampu membawakan pesan-pesan moral dan filosofis yang profetik. Maka, diri terbebas dari intervensi ideologi keduniawian, yang selama dua abad terakhir ini telah menjadi sumber kemerosotan seni modern.<sup>76</sup> Singkatnya seni dan agama saling menghubungkan nilai-nilai bagi kehidupan manusia dalam laku hidup manusia.

---

<sup>73</sup> Sidi Gazalba, *Pandangan*, Op.cit, h. 33

<sup>74</sup> Ali Audah, *Dari Khazanah Dunia Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), h. 5. Sebagaimana kita ketahui bahwa banyak ayat yang menunjukkan simbol-simbol keindahan dalam Al-Qur'an., seperti ayat-ayat mengenai kesemestaan surga, bidadari dan lain sebagainya.

<sup>75</sup> Sidi Gazalba, *Islam dan Kesenian*, Op.Cit, h. 39.

<sup>76</sup> Abdul Hadi, *Hermeneutika*, Op.Cit h. 15

Dengan demikian, tidak ada pula yang agama tanpa Spirit, justru karena kehadiran Spirit itulah Agama muncul.<sup>77</sup>

Dinyatakan oleh Titus Buckhardt (Perennialis-Tradisionalis), bahwa “*The substance of art is beauty*”, substansi seni itu ialah keindahan, yangmana keindahan itu adalah ilahiah lahir dari Spirit.<sup>78</sup> Ditegaskan pula oleh Frithjof Schuon (Perennialis-Tradisionalis), bahwa “*The essence of artistic beauty is spiritual*”,<sup>79</sup> inti dari keindahan artistik adalah spiritualitas. Teori ini menunjukkan kekuatan keindahan yang adalah spiritualitas yang terkandung dalam ajaran perennial. Niscayalah adanya kehadiran Seni yang lahir dari peradaban agama, seperti seni Islam, seni Kristen, seni Buddha, seni Hindu, seni Zen, dan seterusnya yang lahir dari nilai-nilai tradisi spiritualitas berkeagamaan.

Agama dan kebudayaan-kesenian memiliki bilik-bilik spiritual yang hampir sama. Keduanya merupakan sistem nilai dan sistem simbol, yang menuntun para penganut atau pelaku di dalamnya untuk selalu menghidupi segala dimensinya.<sup>80</sup> Imam al-Ghazali yang dikutip Abdul Hadi, menyatakan bahwa efek yang ditimbulkan karya seni terhadap jiwa manusia sangat besar, karenanya menentukan moral dan penghayatan keagamaannya. Apabila masalah estetika hanya dikaitkan dengan selera dan kesenangan sensual, atau kesenangan indrawi, maka nilai seni itu akan merosot.<sup>81</sup>

---

<sup>77</sup> Agama dalam Latin *religere*, artinya mengikat, begitu pula ‘*akal*’ diartikan demikian; mengikat kepada Yang Primer, yaitu Spirit (Allah). Lebih detail lihat, S.H. Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Op.Cit, h. 14, dan seterusnya.

<sup>78</sup> Titus Buckhardt, *The Art of Islam: Language and Meaning* (World Wisdom, 2009) dalam kata pengantarnya.

<sup>79</sup> Frithjof Schuon, *Art—Traditional and Modern, Sacred and Profane*, dalam S.H Nasr (Ed), *The Essential of Frithjof Schuon*, Op.Cit, h. 513

<sup>80</sup> Hamdi Salad, *Agama Seni*, Op.cit, h. 17

<sup>81</sup> Abdul Hadi, *Hermeneutika, Estetika*, Op.cit, h. 34



Dalam kebudayaan Islam, faham gerakan estetik telah nyata sebagai simbolisasi pengajaran terdalam dari agama. Doktrin-doktrin teologis dan religius diubah bentuknya menjadi metafora dan simbol-simbol estetik yang hampir ditemukan dalam setiap tradisi dan karakter seni. Transformasi keindahan melodi al-Qur'an ke dalam seni suara (*tilawah*, *qira'ah*) dan musik (*kasidah*, *sama'*) serta spiritualisasi huruf-hurufnya ke dalam seni rupa (kaligrafi, *arabesque*) yang mengonsentrasikan efek pengucapannya pada transendensi, telah diakui reputasinya sebagai pencapaian artistik paling tinggi, yang tidak tertandingi oleh kebudayaan mana pun.<sup>82</sup> Islam sebagai salah satu agama perennial telah memanifestasikan seni khas dalam khasanah tradisionalnya yang membuktikan perjalanannya di peradaban umat manusia baik Timur dan Barat.

#### 4. Seni dalam Peradaban Timur

Telah disinggung bahwa, manusia dengan penerimaan makna melalui inspirasi yang terbaik itu ialah manusia berkelas “Filsuf” yang benar-benar sejatinya filsuf, dan yang secara umum disebut pemikir (*fakkar*).<sup>83</sup> Dari mereka itulah akhirnya pembahasan mengenai alam ketuhanan, kosmologi—realitas dunia di luar diri manusia, dalam diri manusia itu sendiri dengan jiwa-mentalnya dalam kesadaran penuhnya—serta keseluruhan keberadaan manusia yang dimensional dan berkadar itu menjadi pembahasan dalam filsafat dan pemikiran.

Demikian pula pembahasan mengenai seni atau estetika dalam sejarah pemikiran dan peradaban manusia itu tidak terlepas dari cakrawala atau alam

---

<sup>82</sup> Hamdi Salad, *Agama Seni*, Op.cit, h. 25

<sup>83</sup> Bila kita rujuk dalam *al-Qur'an*, terdapat beberapa istilah yang mengisyaratkan demikian, seperti *ūlul al-Bāb* (Q.S: Al-Baqarah, 269), *ūlul al-'Ilmi* (Q.S: Ali-Imran, 18), *ahl-Dzikr* (Q.S: An-Nahl, 43 dan Al-Anbiya, 5), *ar-Rasikhuna fi al-'Ilmi* (QS: Ali-Imran, 7), dan sebagainya.

pandang dunia si filsuf-pemikir yang telah bersejarah dan berlangsung dalam alam pemikiran-filsafat baik dalam peradaban Barat dan Timur; seperti Mesir Kuno, Yunani Kuno, Romawi, India, Cina, Jepang, Arab Persia, atau Islam, Eropa Renaissance dan Pencerahan hingga Jawa dan Melayu.<sup>84</sup>

Dalam peradaban Timur, seni menjadi bagian hidup khususnya masyarakat tradisional baik yang telah tersentuh dengan unsur keagamaan atau falsafah. Misal, dalam tradisi Cina, terdapat sistem falsafah seperti Kong Hu Chu sebagai ajarannya yang sederhana mengenai penyatuan kesemestaan Langit dan Bumi sehingga teraplikasikan dalam kehidupan sosial-kemanusiaan yang rukun dan bekerja sama dengan suatu tatanan kosmis, sehingga menekankan rasa tanggung jawab sosial yang titik pusatnya selalu perhatian pada manusia. Sedangkan Taoisme, dengan ajaran *Tao Te Ching* (Jalan dan Kekuatannya) itu ditafsirkan sebagai jalan alam semesta dengan penyikapan *wu-wei* (keheningan yang kreatif) yang menjalani hidup tanpa ketegangan dengan membiarkan *Tao* mengalir dalam dirinya, sehingga menyanjung spontanitas dan sifat alamiah, lebih memperhatikan apa yang ada di balik manusia.<sup>85</sup> Konfusianisme dan Taoisme yang menjadi dasar filsafat pendidikan selama berabad-abad bagi bangsa Cina itu menunjukkan estetika bukanlah suatu yang terpisah dari hidup keseharian.<sup>86</sup> Prinsip dan aplikasi keindahan sudah menjadi laku hidup seni Timur.

---

<sup>84</sup> Abdul Hadi, *Hermeneutika Sastra*, Op.Cit, h. xiii-xiv. Disinggung dalam buku tersebut, bahwa Hermeneutika sebagai ilmu seni menafsir ini berasal dari filsuf yakni Hermes (dalam Islam disebut Nabi Idris), yang berperan sebagai utusan Dewa yang menyampaikan-kabar Langit untuk umat manusia di masanya. Ibid, 26

<sup>85</sup> Huston Smith, *The Religions of Man*, Terj, Safroeddin Bahar, *Agama-agama Manusia* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), h. 188-251

<sup>86</sup> Abdul Hadi, *Hermeneutika Sastra*, Op.cit, h. xiv

Dalam peradaban India, agama dan falsafah utamanya mencirikan kehidupan kerohanian-kejiwaan spiritual sebagai ajaran dan tujuan hidup masyarakatnya, sehingga berpengaruh hingga sekarang dan menjadi seni tersendiri dalam laku hidup.<sup>87</sup> Sebab seni dalam peradaban India dibicarakan dalam *Upaveda* dan *Vedanga*; kitab-kitab yang merupakan turunan dari *Veda*.<sup>88</sup> Ajaran menjadi sumber utama dalam laku masyarakat India sehingga segala aspek kehidupannya, seperti seni visual sebagai contoh itu menjadi khas.

Dalam tradisi intelektual Islam, seni—khususnya pada persoalan sastra dan puitika—dibahas bersama-sama dengan pembahasan linguistik, retorika (*balaghah*); begitu pula kaitannya dengan filsafat, spiritualitas, sejak lama telah menonjol di lingkungan cendekiawan muslim.<sup>89</sup> Kekhasan seni Islam itu sebab tradisi hikmah terutama di kalangan *ahl-hikmah*/ Filsuf-Sufi. Maka, seni tidaklah berjarak dalam keseharian hidup *muslim* dengan tanpa melepas sumber utama; Al-Qur'an, *Sunnah* (contoh kehidupan Nabi) serta tradisi intelektual Islam yang terpelihara dan berlangsung terutama di masyarakat tradisional muslim.<sup>90</sup> Dalam masyarakat tradisional-Timur, ajaran hidup adalah seni kehidupan, atau dalam kata lain “berkesenian” dalam kehidupan.

Terlepas adanya situasi “konflik” budaya antara Timur—yang dikonotasikan Barat dengan negara-negara yang padat penduduk, serba miskin, terbelakang—dan Barat—yang dipandang Timur kapitalisme, teknologi, dan imperialisme—ini secara estetis memang memiliki karakter berbeda. “Timur”

---

<sup>87</sup> Radhakrishnan, *Indian Philosophy*. Terj, Poedjioetomo (Yogyakarta: t.p, 1961), h. 8.

<sup>88</sup> Abdul Hadi, *Op.cit*, xiv

<sup>89</sup> *Ibid*, xv

<sup>90</sup> S.H. Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, *Op.cit*, h. 113-116

lebih menekankan pada aspek intuisi daripada akal. Pada masyarakat “Timur”, pusat kepribadian manusia bukanlah pada daya intelektualitasnya, melainkan ada dalam hati, yang mempersatukan akal budi, intuisi, kecerdasan, dan perasaan. Masyarakat “Timur” menghayati hidup dalam apa adanya, bukan semata akali. “Hati” atau “rasa” dinilai sebagai pengganti logika kaku yang serba terbatas menghadapi kebenaran hidup. Manusia Timur memiliki suatu bentuk pemikiran berdasarkan intuisi, yang akrab, hangat, personal, dan biasanya memiliki kedekatan dengan realitas hakiki.<sup>91</sup> Filsafat Buddhisme, ajaran Zen dan Taoisme misalnya yang masing-masing merupakan ajaran “Timur” secara estetis memandang abstraksi dan simbol sebagai realitas, ilmu dan kebijaksanaan menjadi dasar dan tujuan hidup, bersatu dengan alam yang hidup harmonis. Kesatuan dengan alam merupakan rahasia keseimbangan dan ketentraman yang dicerminkan dalam cara hidup orang Timur.<sup>92</sup>

Karakter utama dan yang menjadi prinsip seni dalam Timur yang juga terkadang disebut alam Tradisional itu—sebagaimana istilah ini dipertentangkan dengan Modern-Barat—, seni di alam Timur-Tradisional sangatlah berhubungan dengan realisasi spiritual yang berbasiskan kepada Yang Sakral atau realitas sakral sebagai pusatnya sehingga menjadi seni sakral-suci.<sup>93</sup> Dengan demikian, seni yang tidak berbasiskan atau berhubungan dengan alam spiritual adalah seni profan sebagaimana yang terjadi di alam modern karena paradigmanya yang telah memutus hubungan dengan alam transendental-sakral-*divinis*-ketuhanan.

---

<sup>91</sup> Agus Sachari, Op.cit, h. 9

<sup>92</sup> Ibid, 10-11

<sup>93</sup> S.H Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, Op.Cit, 13 dan seterusnya. untuk detailnya nanti akan dibahas pada bab IV, yang terbagi pada seni sakral, seni tradisional dan seni religius oleh S.H. Nasr pada konteks Timur-Tradisional dan Barat-Modern.

## 5. Seni dalam Peradaban Barat

Melihat kebudayaan Barat, khususnya bermula di Yunani melalui pemikiran para filsuf seperti Plato, Aristoteles, Philo, dan Plotinus menjadikan estetika sebagai pembahasan cukup sentral karena terkait dengan masalah etika dan metafisika.<sup>94</sup> Para filsuf sebelumnya (pra-Sokratik) lebih cenderung pada falsafah alam yang akhirnya bertransformasi kepada dunia metafisika-alam/ ide oleh Plato sehingga memberi penekanan pada seni, dan berikutnya memengaruhi Aristoteles serta ke filsuf setelahnya.<sup>95</sup> Antara Plato dan Aristoteles berbeda memandang keindahan, Plato menilai keindahan ideal adalah yang selalu membawa pada keindahan yang tak terbatas, yang diperoleh melalui cinta. Sedangkan Aristoteles, secara bijaksana mulai menawarkan simbol-simbol keindahan yang dapat dijumpai pada pelbagai benda yang indah, karya sastra yang mempesona, juga bangunan yang agung.<sup>96</sup> Plato yang melihat realitas adalah spiritual itu menjadi aliran Platonisme dan berkembang pada Plotinus (Neo-Platonisme), St. Agustinus (dengan nama Kristen: Augustinianisme), St. Thomas Aquinas (Thomisme), dengan demikian Platonisme telah memperlihatkan vitalitas perenial, baik sebagai bentuk dualistik dari *idealisme* maupun *mistisisme*.<sup>97</sup> Para penganut Neoplatonis ini memandang keindahan sebagai sebuah forma yang didasari oleh kesatuan, aspek simbolik, dan juga keseragaman.<sup>98</sup>

---

<sup>94</sup> Abdul Hadi, Op.cit, h. xiv

<sup>95</sup> Penekanan Plato pada seni ini akibat kebanyakan dari para filsuf alam mengamati perubahan alam itu sebagai gejala natural dan tidak ada hubungannya dengan kebaikan Ilahi-Dewa-Tuhan-Langit, maka ia mengembalikan pandangan kuat kepada alam *idea* yang tidak berubah-ubah. Lihat, Edward Grant, *a History of Natural Philosophy*. Terj, Toni Setiawan, *Filsafat Alam* (Yogyakarta: Mitra Sejati, 2011), h. 27 dan seterusnya.

<sup>96</sup> Agus Sachari, *Estetika*, Op.cit, 5-6

<sup>97</sup> Milton. D Hunnex, *Peta Filsafat*, Op.cit, h. 138-139

<sup>98</sup> Agus Sachari, Op.cit, h. 6. Bdk, Mudji Sutrisno, et.al, Op.Cit, h. 25-34

Setelah kejayaan peradaban Yunani, estetika Barat mengalami proses kegelapan yang panjang seiring dengan kebudayaannya. Sejak zaman yang dikenal dalam filsafatnya sebagai Revolusi Cartesian dan Revolusi Kopernikan itu pada saat yang sama pemikiran estetika mengalami pergeseran-pergeseran, terutama sejak ditemukannya teori perspektif dan pemahaman baru mengenai ruang.<sup>99</sup> Seni di masa modern itu mencerminkan keindahan yang semu dibanding keindahan dunia spiritual yang suci, maka keberadaan estetis seni lebih cenderung kepada seni humanisme semata.<sup>100</sup>

Pada masanya, teori-teori klasik ditinggalkan, *pop-art* memantapkan diri sebagai aksi mental daripada sekedar menjadi komoditas borjuis. Proses pendangkalan budaya itu sebagai suatu konsekuensi perubahan teori memandang peradaban. Wacana filsafat umum pun secara langsung atau tidak langsung memengaruhi kajian estetika, seperti Eksistensialisme (Kierkegaard, Jasper, Sartre, Camus), Fenomenologi (Husserl), Strukturalisme (Levi Strauss), Poststrukturalisme (Derida, Lyotard, Baullidiard, Lacan).<sup>101</sup>

Strukturalisme kemudian disusul postmodernisme di Perancis dengan teori dekonstruksi (penyingkiran ide-ide besar) itu sarat dengan skeptisisme dan cenderung nihilistik, yang antara lain ciri-ciri pemikirannya; 1) keyakinan bahwa subjek telah mati; 2) penyangkalan realitas objektif yang diganti dengan fiksi; 3) ketiadaan makna dalam kehidupan maupun wacana; 4) penolakan narasi besar, kisah agung, sekaligus menafikan kebenaran.<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> Agus Sachari, Op.Cit

<sup>100</sup> S.H. Nasr, *Menjelajah*, Op..cit, h. 222

<sup>101</sup> Agus Sachari, Op.Cit, 7-8

<sup>102</sup> Abdul Hadi, Op.cit, 16-17

Di era Postmodern, estetika kembali menjadi bahan kupasan yang luas sebagai bagian dari kajian filsafat nilai. Tumbuhnya subbudaya yang baru yang meluas, serta spirit multikulturalisme menjadikan runtuhnya sekat-sekat dalam wacana estetik, karena tidak ada lagi Timur-Barat, Atas-Bawah, Lokal-Global, Kontekstual-Universal, Makna-Instan, Realitas-Simulasi, Kelembutan-Horor, ataupun Tradisional-Modern. Semuanya masuk ke dalam percaturan Poststrukturalisme. Dalam situasi tersebut, dunia estetika kembali memosisikan diri dalam “chaos” dan “anomali”. Tidak ada lagi nilai-nilai, makna, kebenaran, dan keindahan yang absolut. Estetika mengalami kebuntuan paradigma, karena tatanan kebudayaan yang bernilai mengalami perubahan yang substansial. Bingkai falsafahnya mengalami ‘retakan-retakan’ yang kian membesar.<sup>103</sup>

Pada masa kejenuhan dan keterasingan ini, lahirlah para pemikir selanjutnya yang memberi kritik serta membangkitkan kembali gairah dalam memahami seni khususnya sastra, mereka yang disebut para tokoh utama hermeneutik modern; Schleiermacher, Ricoeur, Wilhelm Dilthey, Heidegger, dan Gadamer (dengan merujuk paradigma St. Augustinus) yang mengutuhkan pemahaman teks secara eksistensial lahir-bathin.<sup>104</sup>

Pada masa kontemporer sekarang kajian mengenai estetika dan seni saling memengaruhi di gejolak pemikiran yang cukup tebal pembiasannya oleh karena paradigma mental pemikiran modern-postmodern dan ideologi-ideologi sekuler yang lahir dari aliran pemikiran modern. Kendati demikian, problematika seni-estetika cukup diperhatikan banyak pelajar yang mampu merelevansikannya pada

---

<sup>103</sup> Agus Sachari, *Op.cit*, 8

<sup>104</sup> Abdul Hadi, *Op.cit*, 37-54



perkembangan intelektual baik antar peradaban Barat dan Timur yang masing-masing memiliki nilai dan fungsi tersendiri secara eksistensial.

Bila ditabelkan wacana estetika dari masa ke masa khususnya di dunia Barat, tepatnya pada era pramodern, modern, dan postmodern, sebagai berikut:<sup>105</sup>

Wacana estetika pramodern	Wacana estetika modern	Wacana estetika postmodern
Idealisme Mitologis Mimesis Imitasi Katarsis Transenden Estetika Pencerahan Teleologisme Relatifisme Subjektifisme Positivisme	Rasionalisme Realisme Humanisme Universal Simbolisme Strukturalisme Semiotik Fenomenologi Eko-estetik Kompleksitas Etnosentris Budaya Komoditas	Poststrukturalisme Global-lokal Intertekstual Postpositivisme Hiperealitas Postkolonial Oposisi Biner Dekonstruksi Pluralisme Lintas Budaya Chaos

## B. Paradigma Perennialisme<sup>106</sup>

Filsafat perennial biasanya muncul dalam wacana filsafat agama yang membahas mengenai Tuhan, pluralisme agama, kesadaran religiusitas, ritus serta pengalaman keberagamaan.<sup>107</sup> Perspektif filsafat perennial menjadi penting karena dipandang bisa menjelaskan segala hakikat kejadian, menyangkut kearifan yang diperlukan dalam menjalankan hidup yang benar, yang rupanya menjadi hakikat dari seluruh agama-agama dan tradisi-tradisi besar spiritualitas manusia, sehingga mampu memahami kompleksitas perbedaan-perbedaan yang ada, antara satu dan

<sup>105</sup> Agus Sachari, Op.cit, 9. Tentu tidak seluruhnya menjadi prinsip nilai yang mutlak, hanyalah pemetaan yang saling bersinggungan antar masa ke masa pada tabel tersebut.

<sup>106</sup> *Isme* yang dimaksud di sini bukanlah *isme* yang terangkum dalam pengertian modern yakni sebatas pada asumsi faham/ideologi nalar tertentu, melainkan dimaksudkan sebagai gagasan-gagasan proto (prototype ideas) yang tercerap dari khasanah filsafat perennial.

<sup>107</sup> Komaruddin Hidayat & Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan; Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 1.

lain tradisi plus agama.<sup>108</sup> Perennialisme bukanlah usaha untuk mengabadikan status quo-status quo, melainkan sebagai usaha awal mencari dan mengembangkan perspektif religius yang damai.<sup>109</sup> Kehadiran paradigma perennialisme menyegarkan kembali nilai-nilai kehidupan yang luhur.

Karena hegemoni dan kekacauan mental modern dan postmodern, ketika filsafat tak mampu menolong Barat dan seluruh kemanusiaan modern sangat membutuhkan tuntunan spiritual, maka, filsafat perenial hadir sebagai filsafat alternatif yang mampu memenuhi kebutuhan umat manusia terhadap bentuk ilmu pengetahuan tertinggi yang pada saat bersamaan memenuhi kebijaksanaan yang ada dalam jantung berbagai agama.<sup>110</sup>

Sebagai filsafat profetis dengan kehadiran sekaligus kebenarannya itu menjadi fakta bahwa realitas pengetahuan mengenai prinsip-prinsip kebenaran tersebut telah berlangsung dan menyebar untuk selanjutnya senantiasa bertransmisi kepada lokus (*wilayah*) tertentu dari abad ke abad.<sup>111</sup>

Munculnya gejala arus pemikiran modernisme yang naturalistik-materilistik-positivistik (positivisme logis), maka secara umum paradigma

---

<sup>108</sup> Lebih lanjut lihat, Buddy Munawwar Rachman, *Islam Pluralis; wacana kesetaraan kaum beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 79.

<sup>109</sup> Damardjati Supadjar, Kata Pengantar dalam buku Ahmad N. Permata, *Perennialisme*, Op.Cit, h. xv.

<sup>110</sup> Diantara para utusan yang masyhur sepanjang abad itu telah dilabelkan dalam kitab suci *Al-Qur'an*, diantaranya dalam Q.S Ali-'Imran, ayat 48, 164 dan Q.S; Al-Jum'ah, ayat 2. Seperti yang diungkap sebagai Tradisi, lebih lanjut lihat S.H. Nasr, *Tentang Tradisi*, Op.cit, h. 146

<sup>111</sup> Dalam tradisi Islam dikenal adanya riwayat "*al-'Ulama waratsatul Anbiya*", sebagai rantai kenabian, 'ulama-'ulama yang mengedepankan prinsip-prinsip Ilahiah dan tidak memutus hikmah-hikmah ilahiah dari berbagai tradisi agama inilah kiranya bisa diidentifikasi sebagai ulama perennial-tradisional. Bisa lihat, S.H Nasr, *Menjelajah Dunia*, Op.cit, 184.

perennial merupakan pertentangan itu semua yang menghindari relativisme dan historisisme dengan penekanan kuat terhadap kesejatan absolut.<sup>112</sup>

Paradigma perennialisme dalam arti yang pasti merupakan doktrin inti filsafat-metafisika yang berkembang dan berkelanjutan di tiap keagamaan sehingga meruangi jiwa manusia serta perwujudan semesta simbol makna yang selalu terhubung kepada Sang Sumber yakni Sang Sakral-Yang Maha Suci.<sup>113</sup> Pada akhirnya alam pandang perennialisme membuka ruang penyaksian bahwa kehidupan selalu melibatkan realitas Ketuhanan secara makro-mikro yang hierarkis dengan struktur alam sebagai *Tajalli*-Pengejawantahan Ilahiah yang dijadikan sarana perjalanan dan tujuan hidup menuju kepadaNya.

### 1. Memahami Filsafat Perennial

Telah disinggung sebelumnya bahwa pengetahuan filsafat perennial terpelihara dalam peradaban tradisional dan agama-agama dengan melalui ajaran-doktrinalnya itu adalah sekaligus sebagai jalan.<sup>114</sup> Maka, pengertian filsafat perennial selalu terkait dengan artikulasi tradisional dan agama-agama.

Bila dilihat dari akar katanya, secara bahasa, *perennial* berasal dari bahasa Latin, *perennis*, yang kemudian diadopsi ke dalam bahasa Inggris, berarti *kekal*, *selama-lamanya* atau *abadi*.<sup>115</sup> Dapat dimafhumi, bahwa filsafat perennial adalah

---

<sup>112</sup> James Collin, *Problem Filsafat yang Perennial*, dalam Ahmad Norma Permata, Op.cit, h. 202.

<sup>113</sup> Ungkapan kepada Sang Sakral ini merujuk kepada Sang Tuhan Yang Maha Dzat-, dan pada mulanya sense kesakralan itulah menjadi kunci utama dalam falsafah perennial, lebih detail lihat, S.H Nasr, *Tentang Tradisi*, Ibid, h. 147

<sup>114</sup> Ini ditegaskan oleh S.H Nasr, Bahwa setiap agama memiliki doktrin dan metoda yang menjadi esensinya. Lihat, S.H Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Terj, Abdurrahman Wahid & Hasyim Wahid, *Islam dalam Cita dan Fakta* (jakarta: LEPPENAS, 1981), h. 1.

<sup>115</sup> Komaruddin Hidayat & M. Wahyuni Nafis, Op.cit, h. 1. Lihat juga John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Grammedia, cet. XXIV, 2000), h. 425.

pengetahuan mistis universal yang selalu ada dan akan selalu ada.<sup>116</sup> Pengetahuan yang selalu ada dan akan selalu ada itu adalah Kebenaran Metafisika.<sup>117</sup>

Istilah Metafisika Murni ini mengungkapkan Kebenaran Sejati karena kehadiran Kebenaran itu datang dari Tuhan dan kembali kepada Tuhan dengan perantaraan Wahyu dan Intelek (Mata Hati) sebagai epistemologinya dan bukanlah rasio-akal (*reasoning*) belaka.<sup>118</sup> Ditegaskan oleh Frithjof Schuon:

“Ini merupakan Doktrin Sakral yang menuntun kekhususan intelegensi manusia, bahwa ia mampu melakukan objektivikasi dan transendensi sehingga mampu berkehendak, maka ini yang membedakannya dengan filsafat profan. Dari doktrin inilah akhirnya meniscayakan Jalan Sejati”.<sup>119</sup>

Secara ontologis, filsafat ini membahas mengenai Realitas Sejati, dan secara epistemologis, bersumber dari wahyu (alam Spirit-Agama) dan Inteleksi-Intuitif (Hati) yang telah menjadi anugerah *fithrah* kepada manusia yang bukan sebatas nalar-rasio semata. Maka, secara aksiologis sebagai nilai kebenaran untuk dapat diberlangsungkan sebagai perjalanan hidup manusia secara realistis.

Dalam konteks agama-agama, filsafat perennial menegaskan pada Kesatuan Transendental Agama-agama (*The Transendent Unity of Religions*) dengan penglihatan bathin-rohani (*esoterisme*), kebenaran ini bukanlah diciptakan melainkan diketahui dalam setiap peradaban tradisional yang terpadu.<sup>120</sup>

---

<sup>116</sup> Frithjof Schuon, *Islam dan Filsafat Perennial*. Terj, rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1993) h. 15.

<sup>117</sup> Lebih lanjut lihat, F. Schuon, *Ringkasan Metafisika Yang Integral* (terj.) dalam Ahmad N. Permata (ed), *Perennialisme*, Op. Cit, h. 177-178.

<sup>118</sup> F. Schuon, *The Transendent Unity of Religions*, Terj, *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), h. 33-39

<sup>119</sup> F. Schuon, *Ringkasan Metafisika*, Op. cit, 185-186.

<sup>120</sup> F. Schuon, *Mencari Titik Temu*, Op.Cit, h. 37-39

Ada pula yang mengungkap bahwa, filsafat perennial merupakan metafisika yang mengakui adanya Realitas Ilahi yang substansial bagi dunia bendawi, hayati dan akali; psikologi yang menemukan sesuatu yang serupa di dalam jiwa, atau bahkan identik dengan Realitas Ilahi; etika yang menempatkan tujuan akhir manusia di dalam pengetahuan tentang Dasar (*Ground*) yang imanen dan transenden dari seluruh wujud. Orang-orang yang dikatakan telah memenuhi persyaratan memperoleh pengetahuan langsung itu umumnya diberi nama “orang suci” (saint), “nabi”, “orang bijak” atau “orang yang tercerahkan”.<sup>121</sup>

Perolehan terhadap pengetahuan yang abadi atau ilmu yang membuat manusia sadar kepada realitas perennial inilah yang disebut sebagai *philosophia perennis*, *sophia perennis* atau *religio perennis*; yang adalah hikmah yang tidak pernah punah dalam ruang dan waktu bahkan melampaui keduanya yang perennial-selalu ada sehingga dengan hikmah ini dapat kembali mengenal Realitas.<sup>122</sup> Hikmah abadi-perennial inilah yang mengenalkan kembali Realitas secara komprehensif-holistik yang bahkan tak memiliki permulaan itu ditegaskan oleh Frithjof Schuon:

*“Philosophia Perennis is generally understood as referring to that metaphysical truth which has no beginning, and which remains the same in all expression of wisdom”.*<sup>123</sup>

Mafhum bahwa filsafat perennial ini adalah kebenaran metafisika yang melampaui ruang dan waktu—tanpa ada permulaan waktu—ia (Hikmah

---

<sup>121</sup> Aldous Huxley, *Op.Cit*, 1-4

<sup>122</sup> Muhammad Bagir, *Pengantar Kepada Filsafat Perennial dalam Pondok Tradisi* (Zine, ed. VI, 2014), h. 13-15.

<sup>123</sup> Frithjof Schuon, *Sophia Perennis* dalam S.H Nasr (Ed), *The Essential of Frithjof Schuon*, (Indiana: World Wisdom, 2005), 534

Metafisika) masih terus bersemayam di setiap peradaban yang mengekspos kesamaan hikmahnya.

Hikmah perennial yang terdapat dalam jantung semua agama tidak lain dari *Sophia* yang adalah sebagai mahkota dan puncak segala perspektif sapiential di Timur dan Barat.<sup>124</sup>

*Sophia* adalah murni Inteleksi atau dengan kata lain Ketajaman Metafisika. Melihat dengan “tajam-jelas” adalah “memisahkan”, yakni memisahkan dengan tajam Yang Real dan yang ilusi, Yang Absolut dan yang bergantung, Yang Wajib-Mutlak dan yang mungkin. Dengan begitu ketajaman penglihatan Inteleksi dan Metafisika ini konsekuensinya mengoperasionalkan konsentrasi pada Yang Real dan kemudian menyelaraskannya secara moral kepada kehidupan.<sup>125</sup>

Filsafat perennial bisa difahami sebagai suatu pandangan yang sebenarnya secara tradisional sudah menjadi pegangan dan pandangan hidup serta dipelihara oleh mereka para “penganut hikmah”—para gnostis istilah Kristen dan para Sufi istilah Islam. Inti pandangan filsafat perennial adalah bahwa dalam setiap agama dan tradisi-tradisi esoterik ada suatu pengetahuan dan pesan keagamaan yang sama, yang muncul melalui beragam nama dan dibungkus dalam berbagai bentuk dan simbol.<sup>126</sup>

Dapat difahami bahwa filsafat perennial merupakan hikmah atau kebijaksanaan abadi-ilahiah yang terus berlangsung—kini, di sini, dan selalu menetap di segenap peradaban agama-agama ajaran tradisional—melampaui

---

<sup>124</sup> S.H Nasr, *Tentang Tradisi*, Op.Cit, h. 147

<sup>125</sup> Frithjof Schuon, *The Perennial Philosophy* (World Wisdom online library: [www.worldwisdom.com/public/library/default.aspx](http://www.worldwisdom.com/public/library/default.aspx)), p. 1-2

<sup>126</sup> Komaruddin Hidayat & M. Wahyuni Nafis, Op.cit, h. 2

ruang dan waktu. Akhirnya dialah sebagai doktrin pengetahuan suci—*Sophia*—yang diperoleh melalui Wahyu dan/atau Intelek-Spirit (Hati) yang terefleksi ke berbagai dimensi-ruang simbol-seni-sains, dan laku model peradaban hidup manusia—yang dalam Islam akrab dikenal sebagai “*Sunnah Ilahi*”<sup>127</sup>—sehingga dapat tertransmisi kepada para penerima “*Sunnah*” ilahi tersebut, yakni para Nabi yang diwariskan kepada para pengikutnya yang setia (*istiqamah*).

Istilah Perennial sendiri dapat difahami dalam dua arti: pertama, sebagai nama diri (proper name) dari suatu tradisi filsafat tertentu; dan kedua, “Perennial” sebagai sifat yang menunjuk pada filsafat yang memiliki keabadian ajaran—apapun namanya.<sup>128</sup> Dari istilah kedua ini dapat disederhanakan bahwa filsafat perennial menjadikan filsafat itu sendiri beserta nilai-nilainya bersifat sejati abadi, karenanya membahas keabadian. Yang abadi ialah Sang Mutlak yang tak mengalami perubahan dan tak terbatas, yang dalam tiap tradisi atau agama disebutnya Tuhan Yang Maha Esa; Transenden dan Imanen. Dengan demikian, untuk menelusuri pemahaman pembahasan filsafat perennial perlu penelitian lebih lanjut secara historis yang merujuk dari tradisi filsafat yang telah berlangsung dengan juga melalui ajaran-ajaran (agama) yang abadi.

## 2. Historisitas Tradisi Filsafat Perennial

Diantara kisah abadi dalam penerimaan hikmah abadi-perennial tersebut bermula dari manusia pertama sebagai Nabi pertama di sejarah peradaban

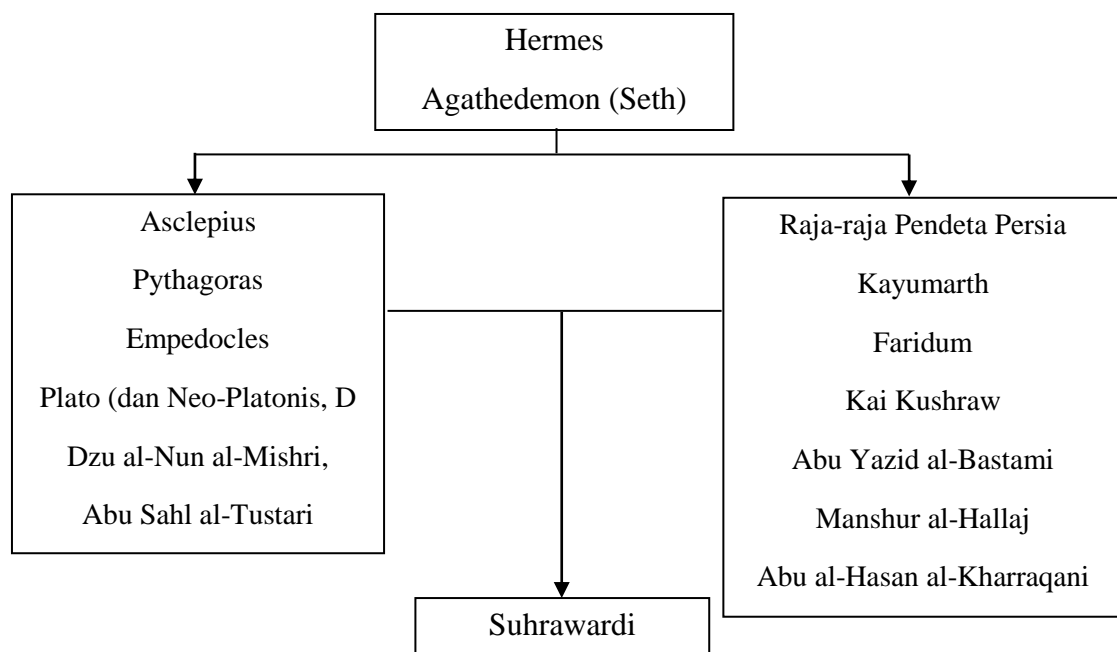
---

<sup>127</sup> Dalam al-Qur’an disinggung pernyataan “...*fa lan tajida lisunnatiLlahi tabdila wa lan tajida lisunnatiLlahi tahwila*”, yang artinya “...maka sekali-kali kamu tidak akan mendapat penggantian bagi sunnah Allah, dan sekali-kali tidak (pula) akan menemui penyimpangan bagi sunnah Allah itu. rujuk Q.S al-Fathir: 43. Cet, Depag. Lihat juga, S.H. Nasr, Op.cit, h. 145-dst.

<sup>128</sup> Ahmad Norma Permata, *Antara Sinkretis dan Pluralis: Perennialisme Nusantara*, dalam Ahmad Norma Permata (ed), Op.cit, 3.

manusia. Pengetahuan yang diperolehnya itu secara langsung bersumber dari Sang Ilmu; Yang Maha Mengetahui, yang adalah suci. Intelegensi pada diri manusia hakikatnya sadar untuk tertuju kepada pengetahuan sakral-Ilahi.<sup>129</sup>

Kisah itu terefleksikan oleh sekumpulan manusia yang memiliki kapasitas tertentu dalam menerangkan hikmah-hikmah abadi tersebut. Mereka sebagai penyampai kabar Langit-alam pengetahuan suci-; para Nabi, *Avatar*, Saint, Filsuf-Sufi yang terus tertransmisi layaknya cahaya yang tak pernah putus sebagai “Guru” atau penerang jalan kehidupan. Secara intelektual tradisi hikmah ini terlacak hingga ke Hermes melewati berbagai peradaban masa melintang dari tradisi kebijaksanaan dan diperoleh Suhrawardi (sebagai *Syekh Isyraqi-Illuminasi*). Bila dikerangkakan, seperti berikut:<sup>130</sup>



<sup>129</sup> Dialah Adam yang dijadikan cerminan ilahi sebagai tampilanNya atau *khalifah*Nya. Mengenai perolehan ilmu tersebut, Lihat Q.S, Al-Baqarah: 31. Lihat juga S.H. Nasr, *Knowledge and The Sacred*. Terj, Suharsono (et. al), *Pengetahuan dan Kesucian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 1-2

<sup>130</sup> S.H. Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*. Terj, Ach. Maimun Syamsuddin, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2014), h. 115



Syekh Suhrawardi menganggap dirinya sebagai penyatu kembali apa yang disebutnya sebagai *al-hikmah al-ladûniyah*, atau Kebijaksanaan Ilahiah, dan *al-hikmat al-‘âtiqah*, atau kebijaksanaan kuno. Kebijaksanaan ini bersifat universal dan perennial—*philosophia perennis* atau *universalis*—yang terdapat beragam bentuk di kalangan masyarakat Hindu, Persia Kuno, Babilonia dan Mesir, Yunani hingga masa Aristoteles. Dari dua sumber peradaban Yunani dan Persia ini, hikmah tersebut masuk pula ke peradaban Islam.<sup>131</sup>

Tradisi intelektual ini layaknyanya cahaya yang disebut Suhrawardi sebagai *Hikmah al-Isyraqiyyah* atau Hikmat Timur—simbol cahaya terbit—, sebagian menganggap Plato sebagai yang utama, ada juga yang menyebut mereka sebagai pengikut Orang Suci (*Seth*), dan mereka orang-orang suci Mesir yang merupakan anak-anak saudari Hermes.<sup>132</sup> Proses perolehan pengetahuan ini tidak terbatas pada pemikiran dan penalaran saja, tetapi yang berperan besar adalah intuisi intelektual, kontemplasi dan praktik-praktik asketik.<sup>133</sup> Tradisi intelektual *Isyraqi* ini terhubung dengan ajaran kosmologi Sufi Ibn ‘Arabi dan memuncak pada Mulla Shadra dengan *Hikmah Muta’aliyahnya* yang bertahan hingga sekarang.<sup>134</sup>

Tradisi intelektual Islam menjadi corak (*mazhab*) tersendiri yang perennial; gnostik (*ma’rifah/‘irfan*), filsafat maupun *sophia* (*falsafah/hikmah*) itu bersumber pada agama yang sejati (*al-Din al-Haq*) yang juga merupakan ajaran para Nabi di masa lampau mulai dari Nabi Adam *a.s.*, serta menganggap Nabi Idris *a.s.*, adalah Hermes—sebagai bapak para filsuf (*abu al-Hukama*)— oleh Sadr

---

<sup>131</sup> Ibid, 113-114

<sup>132</sup> Ibid, 116

<sup>133</sup> Ibid, 117

<sup>134</sup> Ibid, 143-148

al-Din Syirazi (Mulla Sadra) diidentikkan dengan hikmah perennial-pengetahuan sejati, yang sudah ada semenjak permulaan sejarah umat manusia.<sup>135</sup> Tradisi intelektual ini layaknya surga yang mengalirkan sungai-sungai tiada henti.<sup>136</sup>

Begitu pula iklim yang terjadi dalam tradisi Barat, bahwa tradisi filsafat ini dapat dilacak sejak jauh sebelum masa Yunani kuno lalu memasuki hingga Yunani klasik dan bertransformasi ke abad pertengahan dengan para filsuf tradisi Skolastik di dalamnya dengan melibatkan kesejatian ajaran-keimanan Agama atau pada al-Kitab (Kristen) khususnya. Doktrin-doktrin filosofis yang mencapai keuniversalitasannya itu menjadi kajian filsafat keabadian. Di Abad Pertengahan ini, filsafat perennial menjadi atmosphere dalam intelektualitasnya.<sup>137</sup>

Seperti yang dipaparkan oleh Charles B. Schmitt, bahwa istilah filsafat perennial dapat ditemukan melalui seorang teolog-filsuf penganut Augustinus, yakni Agostino Steuco (1490-1548), melalui karyanya *De perenni philosophy*, sebagai bentuk baru dan miniatur dari *Prisca Theologia*. Kata *priscus* berarti “selalu diwariskan” (*venerable*), dan merujuk kepada “para filsuf dan teolog yang saling bersinambungan”. Nama-nama seperti Plato, Plutarch, Plotinus, Jamblichus, Proclus, Pletho, Cusanus, Ficino, Pico, Champhier dan Giorgio, adalah pendahulu langsung di jalur Steuco. Kesenambungan ini terjadi tidak karena kebetulan, melainkan memang kesejatian berasal dari sumber mata air yang sama, namun muncul dalam bentuk manifestasi yang beragam. Pewahyuan kesejatian sudah berlangsung sejak zaman yang paling kuno. Hikmah tersebut

---

<sup>135</sup> S.H. Nasr, *Tentang Tradisi*, Op.cit, h. 150-151

<sup>136</sup> Surga diterangkan dalam al-Qur'an sebagai taman yang memiliki sungai-sungai dan buah-buahan yangmana orang-orang di dalamnya masuk (hidup) abadi (*khalidina fiha abada*).

<sup>137</sup> Lihat kembali, Owen C. Thomas, *Kristen dan Filsafat Perennial* dalam Ahmad N. Normata, (ed), Op.Cit, h. 71 dan seterusnya.

sudah ada semenjak zaman awal, dan kemudian ditransmisikan kepada generasi-generasi selanjutnya. Hikmah dan Kesejatian sama tuanya dengan sejarah manusia. Filsafat juga bukanlah barang baru melainkan *vetustissima* (yang berkaitan dengan *ruh-ruh Ilahiah*). Hikmah dan filsafat tidak dimulai pada zaman Yunani. Menurut Steuco, hikmah ini jauh lebih tua dari Thales atau dari hikmah orang-orang barbar. Namun bukan berarti bahwa orang Yunani mengambil hikmah barbar apa adanya; melainkan mereka mengambil intisarinya dan menolak bentuk-bentuk tambahannya. Transmisi pengetahuan ini ditekankan oleh Steuco khusus kepada Hermes Trismegitus sebagai sang “*Priscus*”, *par excellence*, yang dianggapnya sejajar dengan Musa dalam proses pentransmisian pengetahuan Tuhan Yang Esa. Dari warisan Hermes inilah, bagi Steuco, para Platonis mencapai pemahaman tentang misteri.<sup>138</sup>

Steuco menegaskan bahwa hikmah ini berasal dari Yang Asal Ilahi, yaitu pengetahuan sakral yang diberikan oleh Tuhan kepada Adam, namun dengan semakin banyaknya jumlah manusia, ia menjadi kabur dan dianggap dongeng belaka. Satu-satunya tempat di mana masih dapat ditemukan hikmah ini dalam kondisi paling utuh adalah dalam tradisi *prisca theologia*. Yaitu agama dan filsafat sejati yang tujuannya adalah pencapaian *theosis* dan pencapaian terhadap pengetahuan sakral yang sudah ada semenjak permulaan sejarah manusia. Ia dapat dicapai, baik melalui ekspresi-ekspresi historisnya dalam berbagai tradisi, maupun melalui intuisi intelektual dan kontemplasi “filosofis”.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> Charles B. Schmitt, *Filsafat Perennial dari Steuco hingga Leibniz*, dalam Ahmad Norma Permata (ed), Op.cit, h. 33-35 dan 46.-48

<sup>139</sup> S.H. Nasr, *Tentang Tradisi*, Op.cit, h. 149

Sebelum tradisi filsafat ini dipopulerkan oleh Steuco, telah dirintis pula oleh seorang Platonian yang ketat, yakni Marcilio Ficino (1433-1499), yang selalu menekankan bahwa filsafat dari orang-orang masa lampau (*prisci*) tidak lain dari agama yang diwahyukan (*docta religio*), yakni tradisi *prisca theology*, *prisca philosophy* atau *philosophia priscorum* adalah sebuah tradisi filsafat religius yang sangat tua dimulai dari Nabi Musa, yang ia nyatakan:

“Berkenaan dengan enam teolog agung zaman kuno, telah dicapai kesepakatan: yang pertama dari mereka adalah Zoroasterian, pendiri agama Magi, kedua adalah Hermes Trismegistus, pemula raja-raja Mesir. Orphus penerus Hermes. Aglaophamus dinyatakan menerima warisan ajaran sakral dari Orphus. Phitagoras melanjutkan Aglaophamus dalam teologi. Sesudah Phitagoras ajaran ini dilanjutkan Plato yang dalam karya-karyanya telah berhasil memadukan, menambahi dan mengembangkan ajaran pra bijak universal di atas dan menyempurnakannya”.<sup>140</sup>

Kesinambungan atau *pensilsilahan* hikmah ini menunjukkan keabadiannya yang berkesinambungan di tiap zaman. Bagi Ficino, Filsafat sejati atau *vera philosophia*, sama dengan agama, demikian juga agama sejati sama dengan filsafat.<sup>141</sup> Tradisi ini mengalami perkembangan selanjutnya oleh Pico della Mirando (1463-1494)—sejawat Ficino—yang beberapa hal berbeda dengan Ficino, seperti tesisnya yang memadukan filsafat Plato dan Aristotles. Pico lebih membuka luas sumber hikmah tersebut kepada al-Qur’an, filsafat Islam, dan tradisi Kabbala, sejajar dengan sumber-sumber non-Kristen lain yang ditetapkan Ficino, terutama tradisi-tradisi Yunani dan Mesir.<sup>142</sup>

Aldous Huxley berpendapat dengan menyatakan bahwa frase filsafat perennial ini dipopulerkan oleh Gottfried Wilhelm Leibniz (Filsuf Jerman, 1646-

<sup>140</sup> Charles B. Schmitt, Op.cit, 35-37

<sup>141</sup> S.H. Nasr, *Tentang Tradisi*, Op.cit.

<sup>142</sup> Ibid. lihat juga, Charles B. Schmitt, Op.cit, 38-40

1716).<sup>143</sup> Pendapat ini disangkal oleh Charles B. Schmitt dan juga S.H. Nasr, yang kedua-duanya sepakat bahwa meskipun terma tersebut digunakan Leibniz dalam suratnya kepada Remundo pada tahun 1714, akan tetapi Leibniz bukanlah pencetus ide-terma yang mengistilahkan filsafat perennial tersebut, melainkan telah bermula dari Steuco.<sup>144</sup> Leibniz hadir memunculkan kembali filsafat perennial yang dimaksudkan Steuco itu karena berdasarkan konteks respon terhadap pembahasan filsafat abad XVI-XVII yang memberikan reaksi kritis dari para teolog-Kristen konservatif.<sup>145</sup>

Dari lintasan waktu perkembangan sejarah munculnya filsafat beristilahkan perennial ini sejak dahulu kala yang telah tersedia dan diterima oleh para Nabi, Guru, *Ahli Hikmah*, serta para Manusia Suci yang secara bersamaan mengorientasikan pada alam spiritual meskipun beragam bentuk. Keragaman merupakan konsekuensi logis, karena sejatinya Ilmu tak terbatas yangmana kehadiranNya “menganekaragamkan dan sekaligus menyatukan”.

### 3. Keragaman Artikulasi Filsafat Perennial

Artikulasi Filsafat Perennial di Abad Pertengahan disitilahkan *Prisca Theologia*. Kata *priscus* berarti “selalu diwariskan” (*venerable*), dan merujuk kepada “para filsuf dan teolog yang saling bersinambungan”.<sup>146</sup>

---

<sup>143</sup> Aldous Huxley, Op.cit, h. 1. Bagi Huxley dasar-dasar filsafat perennial dapat ditemukan di antara adat-pengetahuan tradisional suku-suku primitif di setiap belahan dunia, dan bentuknya yang telah dikembangkan sepenuhnya, ia memiliki tempat tertentu dalam agama-agama besar. Suatu versi dari faktor Umum yang Tertinggi (*Highest Common Factor*) dalam teologi yang dahulu dan kemudian telah ditulis pertama kali sejak lebih dari dua puluh lima abad yang lalu.

<sup>144</sup> Charles B. Schmitt, Op.cit, h. 34, dan S.H. Nasr, Op.cit, h. 148

<sup>145</sup> Charles B. Schmitt, Ibid, 50-54

<sup>146</sup> Ibid, 46.-48

Filsafat dari orang-orang masa lampau (*prisci*) tidak lain dari agama yang diwahyukan (*docta religio*), yakni tradisi *prisca theology*, *prisca philosophy* atau *philosophia priscorum* adalah sebuah tradisi filsafat religius yang sangat tua.<sup>147</sup>

Filsafat perennial terpelihara dalam peradaban tradisional agama-agama yang otentik, artikulasinya yang khas dari tiap agama itu pun menjadi khasanah dalam filsafat perennial. Diantaranya seperti dalam tradisi Hindu disebut *Sanatana Dharma*; kebijakan abadi yang harus menjadi dasar kontekstualisasi agama dalam situasi apa pun, sehingga agama selalu memanifestasikan diri dalam bentuk etis dalam keluhuran hidup manusia.<sup>148</sup> Dalam Taoisme, disebut *Tao* sebagai asas kehidupan manusia yang harus diikuti untuk menjadi manusia natural. Dalam Islam; *al-din*, yang berarti “ikatan” yang harus menjadi dasar dalam beragama bagi seorang Muslim (yang pasrah).<sup>149</sup> Dalam Buddha disebut *Dharma* yang merupakan ajaran untuk sampai kepada *The Buddha Nature*, dan dalam abad pertengahan disebut dengan *sophia perennis*.<sup>150</sup> Istilah terakhir ini barangkali paling umum sebagai sinonim filsafat Skolastik dengan doktrin-doktrin homogen di kalangan pemikir-pemikir besar abad XIII itu yang mengikat kaum Skolastik abad pertengahan dengan Modern.<sup>151</sup>

Istilah-istilah dalam tradisi agama organik merupakan pengertian yang identik pada filsafat perennial. Ada pula secara artikulatif dari berbagai pemikir-

---

<sup>147</sup> Ibid, 35-37

<sup>148</sup> Komaruddin H & M. Wahyuni Nafis, Op.cit, h 2

<sup>149</sup> Ibid, 3

<sup>150</sup> Buddy Munawar Rachman, *Kata Pengantar* dalam Komaruddin H. & M. Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan*, Op.cit, h. xxix.

<sup>151</sup> James Collins, dalam Ahmad Norma Permata, Op.cit, 188

filsuf mengenai filsafat perennial dengan kekhasannya terhadap keorisinalitasan filsafat perennial ini, diantaranya:

René Guénon (Metafisikawan-Perenialis Perancis, 1886-1951) beserta Ananda K. Coomaraswamy (Seniman Tradisional-Perenialis India-Inggris, 1877-1947) memandang bahwa Filsafat perennial bukanlah —sebagaimana yang dipahami kebanyakan pemikir modernis atau paradigma pemikiran yang berkembang di abad modern—sebagai “sebuah” filsafat berupa satu konsepsi khusus yang terbatas dan sistematis dan mempunyai satu orang individu penciptanya, melainkan *Philosophia Perennis* adalah lebih sebagai fondasi umum darimana dihasilkan segala apapun yang benar-benar valid dalam semua filsafat yang merupakan ekspresi otentik dari kebenaran dengan termnya yang tepat adalah *Sophia*. Pengetahuan tersebut lebih tepat seperti terurai dalam doktrin tradisi Hindu yakni *Sanâtana Dharma*. Doktrin ini bukanlah sekedar teori sederhana melainkan pengetahuan yang harus direalisasikan secara efektif.<sup>152</sup> Secara implisit, kedua tokoh ini mengarahkan kepada ajaran yang murni awal mula muncul dalam kehidupan manusia sejagad.

Bagi James Collins, filsafat perennial bukanlah sebagai *proper name*, melainkan sebagai sifat, filsafat yang perennial, atau filsafat yang abadi, yang secara teknis dikonkretkan sebagai usaha untuk mensintesiskan dua atau pemikiran filsafat yang berbeda ke dalam sintesis yang integral. Dengan demikian ia lebih difahami sebagai sebuah aspek metodologis, bukan isi ajaran. Karena banyak versi dalam filsafat perennial itu mengenai prinsip doktriner dan

---

<sup>152</sup> Réne Guénon, *Sanâtana Dharma* dalam *Pondok Tradisi*, (Zine, ed. VI, 2014) h. 16-18 terjemahan oleh Syukron Ma'mun.

historisnya yang beragam, maka ia bukanlah sebuah premis spekulasi yang akan menghasilkan kesimpulan-kesimpulan tentang hakikat wujud dan isi metafisika. Akan tetapi merupakan sarana yang sangat penting bagi metafisika dalam kaitannya dengan aspek-aspek historis dan kontingennya.<sup>153</sup> Artikulasi ini dilihat sebagai formulasi metodis mengenai pembahasan alam filsafat sejak mulanya.

Bagi Charles B. Schmitt, tidaklah mudah mencari makna filsafat perennial tersebut, dan banyak memang yang meng'aku' filsafatnya adalah filsafat perennial, diantaranya dari berbagai aliran tertentu seperti; Thomisme Klasik, Skolastisisme pada umumnya, Platonisme, Mistisisme, Positivisme, Naturalisme, Filsafat Katolik, dan banyak lagi di seluruh dunia baik di Timur dan Barat. Namun, Schmitt menemukan secara historis, filsafat yang muncul dengan nama filsafat perennial itu bermula dari Steuco dengan karyanya yang berjudul *De perenni philosophy*, ialah filsafat yang mempunyai daya tahan (*enduring*) atau tahan lama (*lasting*).<sup>154</sup> Dari hasil penelusurannya itu, artikulasi filsafat perennial merupakan sebagai perkembangan dari keterkaitan Neo-Platonisme kepada *prisca theologia* dan kesatuan dari keragaman.<sup>155</sup>

Bagi Owen C. Thomas, memandang bahwa filsafat perennial merupakan ide pokok dari agama al-Kitab dan juga merupakan sebuah aliran pemikiran dari berbagai pemikir aliran tradisi yang memiliki titik persamaan tentang adanya Satu Realitas Ultim, namun berbeda dalam pandangannya pada yang ilahiah, menurut

---

<sup>153</sup> Artikulasi demikian dipandang Collins karena ia melihat seluk-beluk persoalan filsafat yang perennial dan tak pernah tuntas dari para pemikir atau filsuf belahan dunia manapun hingga sekarang. Lihat, James Collins, Op.cit, 192-214

<sup>154</sup> Charles B. Schmitt, *Filsafat Perennial dari Steuco hingga Leibniz*, dalam Ahmad Norma Permata (ed), Op.cit, h. 33-35 dan 46.

<sup>155</sup> Ibid, 56



Filsafat Perennial, Yang Tunggal; tak terjangkau, tak dipahami, tak ternamai. Realitas Ultim yang tak terbedakan dan bersifat substansial terhadap dunia. Sedangkan dalam agama al-Kitab adalah Tuhan personal yang transenden sekaligus imanen dan Sang Pencipta dunia ini.<sup>156</sup>

Artikulasi selanjutnya diungkapkan oleh Laibermann, bahwa filsafat perennial sebagai medium perekat atau perspektif yang telah dispiritualisasikan, adalah filsafat itu sendiri yang dengan tatanan ontologi, epistemologi, aksiologi, yang dengan demikian sebagai medium, filsafat tersebut dapat menyatukan hal yang nampak bertolak belakang, seperti antar agama dan sains.<sup>157</sup>

Bagi Huston Smith yang mengkarakteristikkan istilah filsafat perennial ini sebagai keabadian ajaran-ajaran atau doktrin Primordial. Semua doktrin yang berkenaan dengan Realitas Ultim—agama, mistik, filsafat—selalu memuat “sesuatu” yang sama, justru tampak sebagai intinya, yang melampaui batas-batas temporal. Meskipun dalam bentuk yang beragam di sejarah manusia, namun doktrin ini ada secara primordial dan universal.<sup>158</sup>

Sejalan dengan doktrin-doktrin yang universal itu, Aldous Huxley mendokumentasikan dalam bukunya *The Perennial Philosophy*, bahwa karakter itu terbagi dalam hal; Metafisika yang mengakui adanya Realitas Ilahi yang substansial bagi dunia bendawi, hayati dan akali; Psikologi yang menemukan sesuatu yang serupa di dalam jiwa, atau bahkan identik dengan Realitas Ilahi;

---

<sup>156</sup> Owen C. Thomas, *Kristen dan Filsafat Perennial*, dalam Ahmad Norma, Op.cit, h. 71-80. Beberapa pemikir aliran tersebut disebut olehnya, antara lain: Rene Guenon, Titus Buckhardt, S.H. Nasr, Jacob Needleman, Frithjof Schuon, dan Huston Smith.

<sup>157</sup> Alan M. Laibermann, *Realitas dan Makna Ultim menurut Filsafat Perennial*, dalam Ahmad Norma Permata, Op.cit, h. 83-86

<sup>158</sup> Ahmad Norma Permata, Ibid, h. 5.

Etika yang menempatkan tujuan akhir manusia di dalam pengetahuan tentang Dasar (*Ground*) yang imanen dan transenden dari seluruh wujud.<sup>159</sup>

Adapun pandangan yang lebih terkemuka sebagai inspirator mazhab perennialisme, dialah Frithjof Schuon yang mengartikulasikan filsafat perennial dengan orientasi mengenai kesejatian yaitu Kebenaran Metafisika.<sup>160</sup> Kedudukan metafisika menempati lebih tinggi dari filsafat dan teologi, oleh karena berkenaan dengan pengetahuan Realitas dan Makna Ultim. Jika filsafat yang hanya berdasarkan pada kemampuan rasio mencoba menjangkau hakikat Realitas, maka ia sudah bertindak absurd, karena rasio yang memang terbatas tidak akan mungkin menjangkau ke sana; sedangkan teologi, berdasarkan keimanan akan keberadaan Tuhan, kaitannya dengan pengetahuan Realitas Ultim, hanyalah pengetahuan pasif terhadap kebenaran Ilahi yang terbatas, karena pengetahuan teologis adalah pengetahuan untuk umum yang berfungsi mengatasi kondisi homogenitas formal dunia manusia tertentu. Sedangkan, metafisika langsung “merasakan” dan “mengalami”.<sup>161</sup> Istilah lain bagi Frithjof Schuon adalah *Sophia Perennis* (Hikmah Abadi), dan *Religio Perennis* (Agama Abadi; keabadian agama).<sup>162</sup>

Artikulasi demikian lebih lanjut dikembangkan oleh Seyyed Hossein Nasr yang mengartikulasikan filsafat perennial sebagai *Tradisi Primordial*, yang secara teknis berarti kesejatian-kesejatian, atau prinsip-prinsip dari Yang Asal Ilahi

---

<sup>159</sup> Aldous Huxley, *Op.Cit*, 1-4

<sup>160</sup> Frithjof Schuon, *Sophia Perennis*, Op.cit, h. 534

<sup>161</sup> Ahmad Norma Permata, Op.cit, h. 9

<sup>162</sup> Tegasnya “The term *philosophia perennis*,... one could speak in the same sens of a *religio perennis*, designating by this term the essence of religion; this means the essence of every form of worship, every form of prayer, and every system of morality, just as *sophia perennis* is the essence of all dogmas and all expressions of wisdom”. Lihat, F. Schuon, *The Perennial Philosophy*, Op.cit. h, 1.

(*Divine Origin*) yang diwahyukan atau dibeberkan kepada manusia dan, sebenarnya, ke seluruh wilayah kosmis, melalui berbagai figur yang dipilih, seperti para Rasul, Nabi-nabi, *Avatar*, *Logos*, atau pun figur lain, beserta percabangan dan aplikasinya dalam berbagai wilayah realitas, yang mencakup hukum dan struktur sosial, seni, simbolisme serta berbagai cabang ilmu pengetahuan. Kesejatian tersebut juga mencakup pengetahuan Suprim, sekaligus cara-cara untuk mendapatkannya.<sup>163</sup> Hikmah abadi ini merupakan elemen utama penyusun tradisi, sehingga tradisi tidak mungkin dilepaskan darinya: *Sophia Perennis* di Barat, oleh orang Islam disebut *Hikmah al-Khâlidiyah* (Arab) atau *Jawidan Khirad* (Persia).<sup>164</sup>

Nampak keragaman artikulasi beberapa pemikir atau filsuf—yang sebagian filsuf tersebut ber”mazhab perennial”<sup>165</sup>—dengan objek pengamatannya berpijak pada posisi masing-masing dalam dunia filsafat baik secara historis dengan penemuan dan penyingkapannya terhadap kebenaran di alam filsafat dan agama dan peradaban tradisional yang universal-holistik itu telah membuka arahan pada doktrin dan laku-jalan filsafat perennial.

#### **4. Mazhab Perennialisme: Doktrin dan Jalan**

Dalam Filsafat-Hikmah Perennial terdapat ketegasan Doktrin Metafisis dan Metoda Perjalanannya, yang secara prosedur epistemologisnya ialah

---

<sup>163</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Tentang Tradisi*, Op.cit, h. 146

<sup>164</sup> S.H Nasr, *ibid*, h. 147

<sup>165</sup> “Mazhab Perennial” dirintis oleh Tradisionalis Perancis Rene Guenon, dan dikawal Ananda K. Coomaraswamy, kemudian diteruskan dengan sempurna oleh F. Schuon, dan ditemani Titus Buckhardt. William Stoddart, *Remembering in a World of Forgetting; Thoughts on Tradition and Postmodernism* (Bloomington: Worldwisdom, 2008), h. 51 dan seterusnya.

Inteleksi-Spiritualisasi agar “kehadiran” yang sakral terjaga-tidak terpisah.<sup>166</sup>

Kesatuan Doktrin dan Jalan itu tersirat oleh Frithjof Schuon, antara lain:

“The two-fold definition of the *religio perennis*—discernment between The Real and the illusory, and a unifying and permanent concentration on The Real—implies in addition the criteria of intrinsic orthodoxy for every religion and all spiritually”.<sup>167</sup>

Pernyataan di atas menguatkan doktrin dan aplikasi doktrin; membedakan Yang Real dan yang ilusi dan pada saat bersamaan selalu berkonsentrasi penuh kepada Yang Real sehingga kehadiran sakralitas itu menyatu secara permanen dan tak terpisahkan; maka *religio perennis* mengimplikasikan kriteria instrinsik yang ortodoks di setiap peradaban agama dan spiritual.

Karena itu doktrin dalam filsafat perennial bukanlah suatu propaganda belaka, seperti yang dilanjutkan oleh Frithjof Schuon:

“...tujuan ajaran adalah bukanlah untuk membeberkan pengetahuan secara total—sebagaimana yang dikira oleh para filsuf pagan—melainkan hanya menawarkan suatu kerangka acuan yang dapat dan harus digunakan untuk mencapai pengetahuan tersebut, dengan bantuan dari Langit...”.<sup>168</sup>

Kebenaran ini sejatinya yang selalu terus diingat—bantuan dari Langit—, layaknya Kitab Suci yang terus menggaungkan realitas kebenaran-hikmah Ilahiah untuk menghubungkan dirinya pada Langit (Tuhan). Karenanya dalam Islam, salah satu nama Al-Qur’an ialah *Adz-Dzikru* (Ingatan;Peringatan;Pelajaran).<sup>169</sup> Dengan Nama itu mampu mengarahkan kembali kebijaksanaan metafisika

<sup>166</sup> S.H Nasr, *Tentang Tradisi*, Op.Cit, h. 54

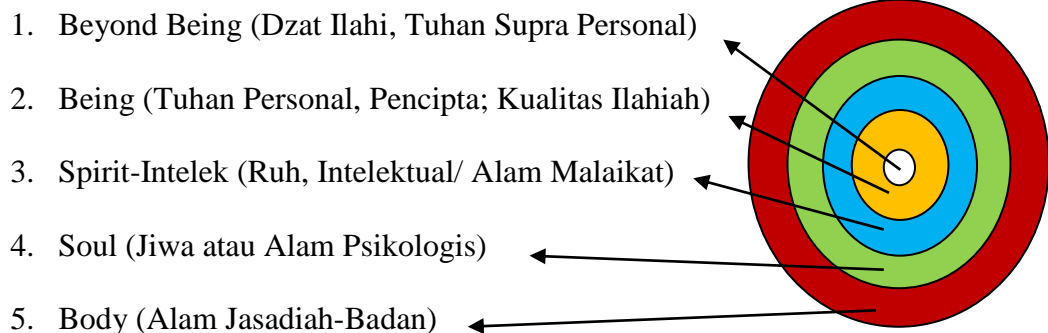
<sup>167</sup> F. Schuon, *The Nature of Religion*, dalam *The Essential Frithjof Schuon*, p. 68.

<sup>168</sup> F. Schuon, *Ringkasan Metafisika yang Integral*, Op.Cit, h. 177

<sup>169</sup> Lihat Q.S Al-Hijr; 9. Maka itu ada ahli darinya, lihat lagi Q.S, An-Nahl; 43. *Dzikir*, secara lahiriah adalah penggunaan kekuatankata-kata sebagai do’a, dan secara bathin adalah usaha untuk mengingat Tuhan dengan menyebut Nama-Nya berulang kali. S.H Nasr, *Islam dalam Cita*, Op.Cit, h. 6

sehingga peneguhan Sang Realitas Suprim Yang Maha Sakral-Allah SWT- itu terus menggema dengan penuh kesadaran dan keteguhan iman.<sup>170</sup>

Secara kosmologis, alam pandang perennial meliputi kesatuan hierarkis atau struktur jagad, seperti yang dikerangkakan dalam gambar berikut:<sup>171</sup>



Rincian di atas sama halnya dengan alam 5 kehadiran *wujud* (*Hadhrah al-Khamsah*) dalam tradisi *Tasawuf*, khususnya yang dijelaskan oleh Syeikh Sufi Akbar Ibn ‘Arabi yang diulas kembali oleh S.H Nasr, diantaranya yakni:

“Lima Hadirat Ilahi, yang merupakan cara lain untuk menunjukkan hierarki wujud; satu, *Hahūt*, “tingkat” Zat Tertinggi Keilahian; dua, *Lahūt*, tingkat Nama dan Sifat Tuhan dan Wujud-Wujud sebagai prinsip ontologis penciptaan (tingkat ini juga mengandung Logos dan Intelek yang belum tercipta); tiga, *Jabarut*, tingkat Jibril dan alam-alam surgawi yang lebih tinggi dari Logos yang tercipta; empat, *malakūt*, wilayah yang subtil dan dunia imaginal yang terletak persis di atas dunia ini, namun merentang hingga alam surgawi; lima, alam *nāsūt* atau *mulk*, yang bersesuaian dengan alam manusiawi, bendawi, dan kasat mata”.<sup>172</sup>

<sup>170</sup> Pada surat Al-Baqarah ayat 2, telah diisyaratkan adanya kebenaran yang patut diimani; alam ghaib, ibadah, Kitab-Kitab yang telah diturunkan sebelum diturunkannya Al-Qur’an kepada Nabi Muhammad SAWW, dan hari Akhir. ayat lain, terdapat pula pada penggalan ayat 285 dalam surat Al-Baqarah, bahwa setiap orang yang beriman dari agama manapun tidaklah membedakan para Nabi. Selanjutnya, dalam peneguhan doktrin Ketunggalan Tuhan itu termaktub pula dalam Surat Ali ‘Imran; 64, yangmana isyarat untuk mentransendensikan kesadaran orang-orang yang memiliki al-Kitab sebagai Jalan menujuNya. “*Ta’ālaw ila Kalimatīn Sawā’*” yang berarti “Kemari-Naiklah kepada Kata-Logos-Firman Yang Sama”.

<sup>171</sup> Kerangka lingkaran yang ditampilkan sebagai bentuk visual pusat lingkaran ke luaran, sebagaimana dimulai dari no. 1 (pusat) hingga no. 5 (luaran) dari alam tersebut, warna-warna ini tidaklah representasi dari alam sesungguhnya, melainkan hanya membedakan istilah ruang. Untuk lebih detail mengenai struktur hierarkis beserta sifatnya ini secara komprehensif, lihat, ibid, 62.

<sup>172</sup> Ada beberapa versi mengenai hierarki ini, namun yang terpenting untuk disadari adalah seluruh skema ini, semua tingkat wujud (*wujud*) juga merupakan kehadiran (*hudhur*) satu Realitas Ilahi yang tunggal. Lihat, S.H. Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of*

Para penganut filsafat ini memercayai adanya dunia yang bersifat hierarkis (bertingkat-tingkat) *levels of reality* dan *levels of selfhood*, dari sudut pandang hierarkis ini menunjukkan pendakian dari tingkat eksistensi/realitas yang lebih rendah—yaitu kehidupan sehari-hari ini—sampai ke tingkat/realitas yang paling tinggi, kepada Tuhan (melalui pengalaman-pengalaman mistis, pengalaman kesatuan atau *wihdat al-wujud*).<sup>173</sup> Doktrin yang menekankan adanya keragaman aneka wujud ini merupakan ajaran sentral filsafat perennial, terutama pada doktrin Sufi.<sup>174</sup> Keterpaduan doktrin dengan jalan sebagai realisasi citra ajaran tersebut merupakan prototype pengejawantahan filsafat perennial sebagai ruang reflektif akan asal dan kembalinya seluruh kehidupan.

Sedangkan struktur hierarkis tatanan wujud manusia, dalam tradisi perennial, yang secara mikrokosmik lanjut S.H Nasr:

“Menurut metafisika Sufi, kita memiliki realitas pada tingkat jasmani, yang merupakan aspek paling kelihatan dari wujud kita; di atas tingkat itu, kita memiliki realitas psikologis yang memiliki berbagai peringkat; kemudian kita memiliki fakultas imaginal, yang berkaitan dengan dunia tingkat imaginal dari keberadaan kosmik, yang berkaitan dengan dunia psikis; kemudian ada fikiran, yang merupakan pantulan dari intelek; kemudian intelek itu sendiri (yang pada esensi dan tingkatan tertingginya disamakan dengan ruh) pada tingkatan manusia juga memiliki beberapa derajat dan kembali bersesuaian dengan tatanan kosmik dan juga metakosmik yang dapat terpahami. Dan akhirnya di tengah-tengah wujud kita sendiri bersemayam yang Ilahi, Diri dari seluruh diri.”<sup>175</sup>

Potensi aktual diri yang agung pada manusia tercermin pada intelek yang secara esensial dan tingkat tertingginya disamakan dengan ruh-*Spirit*.

---

*Sufism, Islam's Mystical Dimension*, terj. Yuliani Lupito, *The Garden of Truth: Mereguk Intisari Tasawuf* (Bandung: Mizan, 2010) h. 70-71

<sup>173</sup> Buddy Munawar Rachman, *Islam Pluralis*, Op.Cit, h. 93

<sup>174</sup> S.H Nasr, *The Garden of Truth*, Op.Cit, h. 67- dst

<sup>175</sup> S.H. Nasr, *The Garden*, Op.Cit, h. 72-73

Dalam alam spirit itu pula, terdapat tiga jalan-ajaran dalam perspektif perennial yang dimoduskan sebagai penghambaan kepada Tuhan, seperti dalam tradisi Hindu yang disebutnya *karma* (Jalan Tindakan), *bhakti* (Jalan Cinta), dan *jnâna* (Jalan Pengetahuan). Tradisi Islam; *makhâfa* (Takut pada Tuhan), *mahabbah* (Cinta Tuhan), dan *ma'rifah* (Pengetahuan Tuhan). Tradisi Kristiani yang mengikuti jalan kehidupan Yesus Kristus; pertama (Jalan Aksi) yang disebut dalam Kristen "Jalan Martha"; sedangkan Jalan Kontemplasi (yang tergabung oleh Jalan Cinta dan Pengetahuan) disebut "Jalan Mary".<sup>176</sup>

Doktrin metafisis di atas mengingatkan kita sebagai manusia yang secara umum terdiri dari jiwa kognitif (mental-pengetahuan), jiwa afektif (perasaan-cinta) dan jiwa psikomotorik (aksi fisik).<sup>177</sup>

Adapun keterpaduan kosmik itu terdoktrin dalam Hindu bahwa Realitas itu serentak hadir sebagai wujud, pengetahuan dan kebahagiaan; *Sat* (Keberadaan) *Chit* (Kesadaran), *Ananda* (Kebahagiaan); *Qudrah*, *Hikmah* dan *Rahmah* (Nama-Nama Tuhan dalam Islam).<sup>178</sup> Dengan tegas dinyatakan bahwa ekspresi yang sangat langsung dalam doktrin *sophia perennis* atau filsafat perennial itu adalah *Advaita Vedanta*, sebuah ajaran mengenai Kesejatian Realitas dalam tradisi Hindu, yang juga di peradaban agama mengarahkan demikian.<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup> William Stoddart, *Remembering in a World of Forgetting; Thoughts on Tradition and Postmodernism* (Bloomington: Worldwisdom, 2008), h. 59

<sup>177</sup> Seperti yang disingkap oleh F.Schuon, bahwa "*Man consist of thinking, willing, and loving: he can think the true or the false, he can wil the good or the bad, he can love the beautiful or the ugly*". Yang artinya: manusia terdiri dari kegiatan berfikir, berkehendak dan mencintai: dia dapat berfikir banar atau salah, dia dapat berkehendak baik atau jahat, dia dapat mencintai keindahan atau keburukan. Lihat, F. Schuon, *Sophia Perennis*, Op.Cit, h. 536

<sup>178</sup> S.H Nasr, *Pengetahuan dan Kesucian*, Op.Cit, h. 1

<sup>179</sup> F. Schuon, *The Perennial Philosophy*, Op.Cit, h. 2

Dalam laku kehidupan ajaran agama-agama, seperti Hindu yang memaparkan 4 jenis tingkat jiwa kehidupan manusia, yakni kaum Brahmin, Ksatria, Waisya dan Sudra. Dari tiap kaum-jiwa itu memiliki laku ajarannya yang memberikan jalan menuju kepada Sang Tuhan, diantaranya dengan cara Yoga yang berarti upaya penyatuan dan latihan rohani. Beberapa Yoga yang menjadi jalan itu antara lain *Jnana Yoga* (Jalan Pengetahuan), *Bhakti Yoga* (Jalan Cinta), *Karma Yoga* (Jalan Kerja), *Raja Yoga* (jalan pelatihan psikologis).<sup>180</sup>

Dalam Agama Buddha demikian, untuk mencapai kesejahteraan-pencerahan terdapat doktrin Empat Kebenaran Utama; pertama, bahwa hidup itu adalah *dukkha* (penderitaan); kedua, *tanha* (keinginan -ego); ketiga, kebebasan dari *Tanha*; keempat, Pengatasan *Tanha* yangmana darinya muncul delapan jalan keluar dari kurungan manusia, antara lain dengan Pengetahuan yang benar, Kehendak yang benar, Perkataan yang benar, Perilaku yang baik, Penghidupan yang benar, Upaya yang benar, Pikiran yang benar, Renungan yang benar.<sup>181</sup> Jalan yang benar adalah bersumber dari kebenaran itu sendiri, maka semuanya menjadi benar dan baik. Begitu pula dalam tradisi Cina, Kong Hu Chu dan juga Taoisme yang masing-masing memiliki ajaran menuju kepada kelanggengan hidup dan laku intim bersama Tuhan dan kesemestaan alam yang harmonis.<sup>182</sup>

Sedangkan dalam Tradisi Agama Abraham, seperti doktrin Yahudi dalam realisasi kepatuhan *Ten Commandementnya* melalui Nabi Musa *a.s*, untuk kemudian diteruskan kepada generasi lanjut (Kristen) agar doktrin kepatuhan itu

---

<sup>180</sup> Lebih detail lihat, Huston Smith, *The Religions of Man*, Terj, Saifroeddin Bahar, *Agama-agama Manusia* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), h. 37-77.

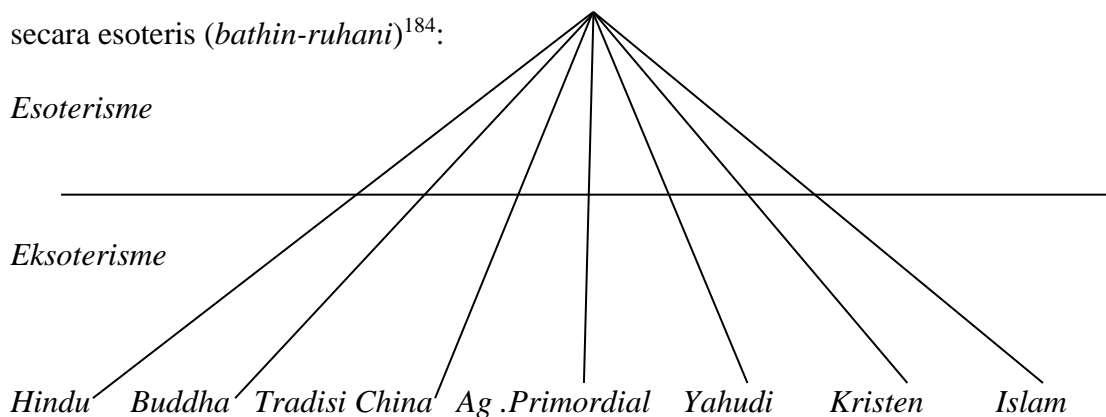
<sup>181</sup> Huston Smith, *Ibid*, h. 129-144

<sup>182</sup> *Ibid*, h. 188-251



diterangi dengan spiritualitas Cinta yang terjelma dalam diri Kristus (Nabi ‘Isa a.s) sehingga risalah-risalah suci tersimpan di Kitab *Taurat-Injil* sebagai tuntunan manusia kepada Tuhan Yang Maha Kasih-Sayang. Sedangkan Islam, doktrin utamanya adalah Theosentris; hanya Tuhan yang menjadi Zat Mutlak dan makhluk adalah nisbi. Hubungan antara manusia dan Tuhan ini, atau antara yang nisbi dan yang Mutlak, menduduki titik pusat di dalam setiap agama.<sup>183</sup>

Dengan demikian prinsip metafisika adalah keilahiahan-*divinity*- yang tunggal sebagai dasar pangkal dari tiap ajaran perennial. Ilustrasi doktrin dan jalan dari tiap tradisi agama itu terpadu dalam unitas transenden yang dapat dilihat secara esoteris (*bathin-ruhani*)<sup>184</sup>:



Kerangka ilustrasi di atas selain membedakan dimensi esoteris dan eksoterik, juga telah menunjukkan bahwa semua agama mempunyai dua esensi yang menjadi dasar agama yaitu; doktrin (yang membedakan antara yang Mutlak dan yang Nisbi atau antara kenyataan dan khayalan); dan metode untuk mendekatkan diri kepada yang Nyata dan Mutlak serta hidup sesuai kehendakNya, yang menjadi tujuan dan arti eksistensi manusia.<sup>185</sup> Doktrin-ajaran

<sup>183</sup> Lebih detail lihat, S.H Nasr, Op.Cit, h. 2-7.

<sup>184</sup> Huston Smith, *Pengantar dalam Frithjof Shuon, Transendent Unity*, *ibid*, h. 11

<sup>185</sup> S.H Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Terj, Abdurrahman Wahid & Hasyim Wahid, *Islam dalam Cita dan Fakta* (jakarta: LEPPENAS, 1981), h. 1.

dan laku-jalan perennial selalu mengarah kepada tujuan dan sumber yang azali dan tak pernah beda yakni kepada Yang Satu yaitu Tuhan YME. Sebagaimana ditegaskan oleh S.H Nasr:

“Hanya ada satu doktrin tentang Unitas di dalam setiap agama. Islam hanya menekankan kembali hal itu, dan dengan demikian kembali kepada agama yang awal, yang merupakan kebijaksanaan abadi, *religio perennis*. Ini dilakukan dengan mengulang ajaran Unitas dan usaha mengembalikan manusia kepada fithrahnya yang agung”.<sup>186</sup>

Ketegasan bahwa Islam sebagai agama terakhir yang hadir di semesta peradaban manusia itu mengingatkan akan ajaran abadi dengan kebijaksanaan abadi yang secara keagamaan disebutnya sebagai agama *Hanif*—agama yang awal—*religio perennis*.

Beberapa ulasan di atas dapat disaripatikan secara padat sesuai pandangan “mazhab perennial” dengan doktrin-metoda perennialnya sebagai berikut:<sup>187</sup>

1. Perbedaan antara “Sang Absolut” dan “Relative”, antara *Atma* dan *Maya*, atau antara “Beyond-Being/ Dzat Ilahi” dan “Being/ Keberadaan”. Yang Beyond-Being/ Dzat yang Ada-Ilahi adalah Yang Tak Terbatas, sedangkan “Being-Ada” adalah yang oleh ketakterbatasan itu ia melingkupi kerelativitasan. Sebagaimana penjelasannya yang sama oleh Shanckara (Hinduisme), Plato (Yunani Kuno), M. Eckhart (Kristen), Ibn Arabi (Islam).<sup>188</sup> Dalam agama Islam, doktrin ini menjadi rukun utama dalam ajaran Islam, yakni *shahadah* *Laa ilaaha illa Allah* “tiada tuhan selain Tuhan Allah”.<sup>189</sup>

---

<sup>186</sup> Lebih detail lihat, S.H Nasr, Ibid, 16

<sup>187</sup> Ringkasan ini diambil dari William Stoddart, *Frithjof Schuon and The Perennialist School*, dalam William Stoddart, *Remembering*, Op.Cit, h. 57-66

<sup>188</sup> Ibid, h. 58

<sup>189</sup> Doktrin utama ini yang sesungguhnya esensi semua agama dan juga tujuannya kepada Yang Wujud itu sendiri. lihat, S.H. Nasr, *Islam dan Cita*, Op.cit, h. 1 dan seterusnya.

2. Doktrin *Logos*; pada ekspresi “Being” *Personal God*-Tuhan Personal, ia sebagai pencipta murni adalah relative dalam Absolut. Dialah yang “Uncreated-Tak dicipta”. Sedangkan dalam sisi penciptaan, adalah “cerminan Absolut dalam kerelativan”, seperti para Nabi, Avatar, Juru Penyelamat, Kebenaran, Keindahan, dan Kebajikan, Simbol, Sakramen; “Yang dicipta”.<sup>190</sup>
3. Keabadian Tiga Jalan Spiritual; Jalan Pengetahuan Ilahi, Jalan Cinta Ilahi, dan Jalan Tindakan-Aksi (Ketakutan-Kepatuhan Ilahi).<sup>191</sup>
4. Realisasi meditatif-kontemplasi spiritual dari tiga jalan yang bersifat aktif dan pasif hingga pada puncaknya adalah penyatuan pada tujuan Jalan; Allah.<sup>192</sup>
5. Lima level atau tingkat realitas-alam yang hierarkis, sebagaimana disebut dalam tradisi Sufi *al-Hadharat al-Khamsah*: Lima “Alam Kehadiran” Ilahi.<sup>193</sup>
6. Empat Masa atau Zaman atau Peradaban, dalam Hindu antara lain disebut; *Krita-Yuga/Satya Yuga* (Zaman Emas), *Treta-Yuga* (Zaman Perak), *Dwapara-Yuga* (Zaman Perunggu), *Kali-Yuga* (Zaman Besi). Empat peradaban ini sejak mula penciptaan-kesadarannya berlangsung hingga berakhir.<sup>194</sup>
7. Empat status sosial-*Kasta* yang cukup kuat dalam sistem Hindu, namun lebih kepada Jiwa manusia yang terdapat beberapa golongan, antara lain; *Brahmin* (kasta peritualan suci; bertabi’at-jiwa “intelektual”, Pemimpin Spiritual, ‘Alim-‘Ulama, Pertapa, Sufi-Filsuf;), *Ksatriya* (kasta kerajaan; bertabi’at-jiwa kebangsawanan; para Raja, Pangeran), *Vaishyas* (kelas menengah-borjuis; pedagang, pengusaha, petani, ahli teknik), *Shudras* (kelas buruh-jasa-

---

<sup>190</sup> William Stoddart, Op.Cit, h. 58-59

<sup>191</sup> Ibid, h. 59

<sup>192</sup> Ibid, h. 60

<sup>193</sup> Ibid, h. 61

<sup>194</sup> Ibid, h. 63

pelayanan; kaum proletariat). Selebihnya ada pula, kaum yang “pengkhianat” yang lepas dari kasta disebutnya *chandalas* atau *pariahs*.<sup>195</sup>

8. Makna Ras-Bangsa; sebagai wadah dari kehadiran Spirit atau Agama yang berpengaruh, sehingga dapat dikenal secara primer (Ras Utama-Awal) itu antara lain; 1. Ras Kulit Putih; a. Arya (Indian Timur, Iran, Sinhala dan - Barat-Eropa), b. Semit (Arab dan Yahudi), dan seterusnya; 2. Ras Kulit Kuning; Mahayana (China, Jepang, Korea, Vietnam, Tibet) dan Hinayana (Burma, Thai, Kamboja, Laoz); 3. Ras Kulit Hitam; Afrika. Sedangkan Ras Lanjutan-Pertengahan, antara lain: 1. *Dravidian*-garis Khattulistiwa, cabang Ras Putih-(Tamil, Telegu, dst), 2. Melayu-garis Khattulistiwa, cabang ras Kuning-(Malaysia, Indonesia, Filipina), 3. Indian Merah (Pertengahan antara Ras Kuning dan Putih; Amerika Asli), 4. *Black Hamites*-pertengahan antara ras Hitam dan Putih-(Somalia dan Ethiopia).<sup>196</sup>

Beberapa doktrin di atas menunjukkan peradaban perennial yang tersimpan di keberadaan semesta tradisional secara ontologis dan epistemologis telah berlangsung sejak mula. Kosmologi perennial demikian menunjukkan betapa hubungan yang intim dengan Realitas Sejati-Tuhan merupakan anugerah Ilahiah yang sepatutnya dilestarikan ke berbagai aspek kehidupan manusia untuk selalu sadar hakikat dan tujuan perjalanan sebenarnya.

## 5. Perkembangan Kajian Kontemporer Filsafat Perennial

Telah disinggung bahwa pembahasan filsafat perennial mendiskursifkan hikmah-filsafat abadi di tiap peradaban agama-agama serta tradisi Timur dan

---

<sup>195</sup> Ibid, h. 65

<sup>196</sup> Ibid, h. 66

Barat. Untuk itu hal yang dapat difahami dalam perkembangan secara kontemporer dari diskursif mengenai pemikiran filsafat keagamaan dan tradisi belakangan adalah respon zaman secara intelektual.

Ahmad Norma Permata menyatakan bahwa,

“...terdapat respons para pemikir kontemporer berkenaan dengan “kebangkitan kembali” Filsafat Perennial—tradisi filsafat yang dulunya pernah jaya kemudian karena perkembangan zaman pada umumnya dan pergantian trend intelektual khususnya, menjadi tenggelam dan terlupakan; namun akhirnya, kembali lagi karena pergeseran zaman dan pergantian trend pemikiran, muncul dan populer kembali, sangat beragam”.<sup>197</sup>

Perkembangan intelektual setiap zaman menunjukkan masa-masa tersendiri. Adapun alasan kompleks yang meruntuhkan kebijaksanaan universal itu secara berangsur-angsur menjelang akhir abad ke-16 adalah perkembangan yang pesat dari filsafat materialis.<sup>198</sup> Situasi demikian, Emmanuel Wora menilai:

“Selama abad modern tersebut wacana filsafat perenial sebagai suatu sistem filsafat mulai dilupakan orang karena kalah bersaing dengan aliran/sistem filsafat materialis yang “katanya” lebih cocok dengan *mood* zaman modern. Namun, kata “kalah bersaing” bagi filsafat perenial bukan berarti tidak relevan lagi dan akhirnya lenyap seperti yang terjadi pada beberapa bentuk sistem filsafat modern. Banyak orang memang tampaknya melupakan filsafat perenial, namun butir-butir pemikiran yang menjadi esensi filsafat perenial ini tetap lestari dalam tiap-tiap bentuk pemikiran baru yang muncul hingga zaman kontemporer (akhir abad 20 dan awal abad 21) ini, beberapa tokoh intelektual dengan sigapewartakan adanya kecenderungan intelektual baru.”<sup>199</sup>

---

<sup>197</sup> Ahmad Norma Permata, *Antara Sinkretis dan Pluralis: Perennialisme Nusantara*, dalam Ahmad N. Permata, Op, Cit, h. 1. Beberapa pemikir kontemporer yang dikompilasikan oleh A. Norma dalam editorial bukunya itu mungkin cukup mewakili karena memiliki ciri khas dan karakter tersendiri namun semangat bangkit kembali terhadap khasanah filsafat perennial itu tetap ada, antara lain mereka para pemikir dengan karakter beragam itu: F. Schuon, S.H Nasr, Huston Smith, James Collin, Alan M. Laibelman, Owen C. Thomas, Charles B. Schmitt.

<sup>198</sup> Emanuel Wora, *Perennialisme: Kritik atas Modernisme dan Postmodernisme* (Jakarta: Kanisius, 2006), h. 22. Ia mengutip ungkapa Bede Griffith yang menunjukkan pada saat yang sama terjadinya *renaissance*.

<sup>199</sup> Emanuel Wora, Ibid, h. 25-26

Para intelektual itu bertemu secara spirit yang menjadi persaudaraan di sekolah perennial.<sup>200</sup> Secara gamblang dipaparkan oleh Buddy M. Rachman:

“diantara kelompok yang menyebut dirinya penganut paham *philosophia perennis et universalis*, yang secara informal dipimpin oleh Frithjof Schuon. Para anggotanya adalah figur-figur terkemuka seperti Titus Buckhardt, Martin Lings, Marco Pallis, Jean Louis Michon, Victor Danner, Joseph E. Brown, William Stoddart, Lord Northbourne, Gai Eaton, WN Perry dan Jean Canteins. Sedang yang telah menjadi sarjana-sarjana besar dan mengajar di universitas adalah Seyyed Hossein Nasr, G. Durand, Huston Smith, (alm.) E.F Schumacher, J. Needleman, dan sebagainya. Dari generasi yang lebih muda bisa disebut William Chittick dan isterinya Sachiko Murata, Kimberly Cattern dan James Cuttinger, semuanya dikenal sebagai dosen muda yang sangat berbakat di universitas-universitas besar A.S. Kelak, mereka akan mempengaruhi banyak murid-muridnya untuk mengembangkan lebih lanjut tradisi perennial ini, yang kini tampak semakin relevan, sejalan dengan dunia modern yang haus dengan pengertian-pengertian yang lebih mendalam tentang hakikat dan makna dari seluruh keberadaan.”<sup>201</sup>

Pada perkembangan gelombang berikutnya filsafat perennial diakui sebagai salah satu alternatif dalam memahami kompleksitas dialog antaragama (*interreligious dialogue*), meskipun belum menempatkan posisi yang “membanggakan” di dunia akademis, tetapi mulai ada tanda-tanda baik untuk dijadikan sebagai perspektif dalam dialog peradaban agama-agama.”<sup>202</sup> Belakangan juga menjadi perhatian civitas akademik yang merelevansikan filsafat perennial sebagai pendekatan atau perspektif dalam meleraikan atau meminimalisir konflik untuk melihat realitas keragaman agama-agama, khususnya pada konteks pembangunan lokal Indonesia.<sup>203</sup>

---

<sup>200</sup> Lihat catatan kaki no.13 pada penelitian ini.

<sup>201</sup> Buddy Munawar Rachman, *Op.Cit*, h. 96. Untuk lebih lengkapnya lagi telah tersedia dalam sebuah situs [www.worldwisdom.org](http://www.worldwisdom.org) yang terdapat artikel-artikel dari para penulis perennialis-tradisionalis tersebut.

<sup>202</sup> Ibid, h. 97-98.

<sup>203</sup> Penulis menemukan dua peneliti yang cukup memperkaya khasanah perpustakaan kampus Perguruan Islam Negeri Raden Intan Lampung, mengenai penelitian filsafat perennial,

Dalam tradisi intelektual Islam, seperti tradisi *Isyraqiyyah* (Iluminasi Suhrawardi) dan *Hikmah Muta'aliyah* Mulla Shadra merupakan pengembangan lanjut dari tradisi hikmah perennial.<sup>204</sup> Namun, perkembangan filsafat Islam ke tanah air berikutnya dengan unsur tradisi-perennial itu agaknya terkontaminasi dengan paradigma modernisme, yang hadir menggejala pemikiran para cendikia di Indonesia, diantara yang berkontribusi dalam perkembangan pemikiran-filsafat Islam di Indonesia itu, antar lain; Prof. Harun Nasution, M. Rasjidi, Mukti Ali. Belakangan Nurcholish Madjid, yang berupaya mencari relevansi tradisi filsafat Islam klasik dalam rangka mengembangkan pemikiran filsafat modern Islam,<sup>205</sup> selanjutnya Cak Nur (sapaan akrab Nurcholish Madjid) menjadi kontroversial karena pemikirannya yang bersinggungan dengan para perenialis.<sup>206</sup>

Secara internasional, kajian besar mengenai filsafat perennial lebih terasa upaya pembangkitan dan pengembangannya itu oleh mereka para perenialis yang telah disebut, diantaranya René Guénon, Ananda K. Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Martin Lings, Titus Buckhardt, dan Seyyed Hossein Nasr. Hikmah

---

meskipun masih terbatas di sana-sini atau bahkan referensi yang dirujuk tidak langsung ke sumbernya itu, akan tetapi patutlah dinilai bahwa penelitian tersebut sudah menunjukkan perkembangan kajian mengenai filsafat perennial di masa-masa kontemporer, diantaranya; Baharuddin. M, *Filsafat Perennial: Sebagai Alternatif Metode Resolusi Konflik Agama di Indonesia* (Lampung: LP2M IAIN Lampung, 2015), juga, M. Nur, *Urgensi Filsafat Perennial dalam Dialog antar Agama di Dunia Modern* ((Lampung: LP2M IAIN Lampung, 2016).

<sup>204</sup> Para pemikir belakangan hingga ke masa modern diantaranya Jamaluddin Afghani dan M. Abduh pun masih dipengaruhi tradisi intelektual Islam yang memiliki unsur perennial tersebut. Buddy M. Rachman, Op.Cit, 182 dan seterusnya

<sup>205</sup> Ibid, 185-186.

<sup>206</sup> Komaruddin Hidayat, *Schuon, Nasr dan Cak Nur*, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* (Jakarta: LSAF, no. 1, vol. IV, 1993), h. 84-dst.

perennial ini terpelihara dalam tradisi Timur, yang dalam Islam terungkap dalam tradisi Tasawuf-filosofis sebagai buahnya.<sup>207</sup>

Terdapat peristiwa membanggakan bagi kalangan cendikia di Indonesia, yakni satu diantara tokoh perenialis itu, seperti Seyyed Hossein Nasr, telah hadir memenuhi undangan ke Jakarta untuk memberikan pemaparan mengenai filsafat perennial dalam sebuah forum seminar sehari di Yayasan Wakaf Paramadina pada tahun 1993.<sup>208</sup>

Adapun sebelumnya diskursus pemikiran Islam sempat menjadi pembahasan kontroversial di tengah Ibu Kota dengan tokoh kutubnya ialah Cak Nur yang terlibat pula beberapa orang di lingkaran kajian Paramadina, seperti Gus Dur, M. Dawam R, Azyumardi Azra, Kautsar A. Noer, dan untuk kemudian diteruskan kepada generasi muda setelahnya, seperti Buddy M.R, Ihsan A.F, Komaruddin H, Mulyadi Kertanegara, Wahyuni Nafis, serta kolega sejawat mereka.<sup>209</sup> Memory sejarah dalam perkembangan pemikiran intelektual di Indonesia adalah bukti bahwa diskursif filsafat perennial telah bangkit kembali di masa kontemporer meskipun belum begitu sempurna terarah sesuai disiplin mazhab perennialisme.

Pada masa berikutnya, barulah terasa secara disiplin intelektual pengetahuan hikmah perennial ini secara transmitif (terutama melalui S.H Nasr) terdapat beberapa pengajar di Asia-Nusantara yang telah menjadi murid S.H Nasr

---

<sup>207</sup> Ibid, 187. Sebagai mazhab tertentu yang merintis telah memulai pembangkitan tradisi intelektual ini oleh René Guénon dan Ananda K. Coomaraswamy.

<sup>208</sup> Azyumardi Azra, *Tradisionalisme Nasr: Eksposisi dan Refleksi*, dalam Jurnal Ulumul Qur'an (Jakarta: LSAF, no. 4, vol IV, 1993), h. 106

<sup>209</sup> Diantaranya lahirlah buku mengenai pembahasan tersebut sebagai bentuk pergulatan pembahasan filsafat perennial seperti yang ditulis Komaruddin Hidayat dan Wahyuni Nafis, *Agama masa Depan*, Op.Cit.



langsung seperti di Malaysia terdapat Prof. Dr. Osman Bakar,<sup>210</sup> begitu pula di Indonesia seperti K.H Muhammad Baqir, M.A yang beberapa kajiannya mengenai filsafat perennial atau hikmah tradisional (Tasawuf) terus terartikulasikan dalam kelas Paramadina sejak tahun 2005.<sup>211</sup>

Perkembangan bukan berarti tanpa lika-liku. Untuk konteks ini, terdapat di media kabar bahwa sempat terjadi polemik di golongan yang kiranya belum “sampai” menerima gagasan-gagasan mengenai filsafat perennial tersebut atau oleh karena tidak tercerahkannya fikiran mereka terhadap gagasan-gagasan kebenaran metafisika itu dan bisa jadi sudah terlalu ekstrim dalam eksklusivitas pemahamannya terhadap keagamaan tertentu sehingga anti-perennial.<sup>212</sup>

Karena itulah pembahasan mengenai tradisi filsafat perennial ini turut dikritisi. Melihat perkembangan masa-masa itu, agakya bisa dikatakan bahwa yang populer di masyarakat mengenai diskursus pembahasan filsafat perennial itu lebih kepada pemikiran keagamaan yang inklusif dan pluralis.<sup>213</sup>

Sebagai bahan perenungan selanjutnya, kiranya patut dipertimbangkan kembali, apakah pemikiran keagamaan yang telah berlangsung seperti yang terjadi di lokal itu sesuai terarah dengan mazhab perennialis yang mengedepankan

---

<sup>210</sup> lihat bukunya Osman Bakar, *Tauhid and Science: Islamic Perspective on Religion and Science*. Terj, Yuliani Liputo & M.S Nasrullah, *Tauhid dan Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2008). Dalam buku tersebut S.H Nasr memberikan kata pengantar yang mengatakan Osman Bakar sebagai Professor-Sarjana Keilmuan Islam dan Sains Tradisional yang paling lantang dan relevan bagi Nasr, h. 15

<sup>211</sup> Beberapa wawancara dan tulisan mengenai hal ini bisa rujuk di Zine Pondok Tradisi (Jakarta: Pondoktradisi, 2013-2015). Juga tulisannya dalam pengantar buku terjemahan S.H Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra; Sebuah Terobosan Filsafat Islam*. terj, Mustamin Al-Mandary, (Jakarta: Sadrapress, 2017), h. xvii-xxiv

<sup>212</sup> Bisa lihat di media online Republika dan juga Insist.

<sup>213</sup> Hal menarik terdapat tulisan yang membahas tema mengenai Perennialisme Nusantara sebagai metode penggalan dasar-dasar pertimbangan dalam khasanah sejarah sendiri. Lihat Ahmad Norma Permata, *Antara Sinkretis dan Pluralis: Perennialisme Nusantara*, dalam A.N. Permata, *Perennialisme*, Op.Cit, h. 28 dst.

prinsip-prinsip beserta aplikasinya dari tiap jantung agama-tradisional itu atau sekedar untuk dijadikan diskursus semata demi memuaskan gejolak pemikiran-pemikiran kontemporer sehingga lahir istilah-istilah pemikiran keagamaan.<sup>214</sup>

Dunia modern yang telah krisis dan anti-tradisional karena telah memangkas alam kelangitan beberapa abad lamanya itu, kini dan untuk seterusnya secara frontal sudah semestinya paradigma perennialisme dibangkitkan secara prinsipal dan aplikatif sebagai perjalanan realisasi spiritual-intelektual agar berikutnya berkembang, meskipun belum begitu massive pengartikulasiannya dalam dunia akademis baik di berbagai ruang diskursif-seminari ataupun gerakan media pada umumnya. Hal demikian bukanlah masalah sepele tetapi tidak juga sulit, melihat isu kontemporer yang makin membludak mengenai keagamaan apalagi faham-faham ekstrim yang mengklaim kebenaran-kebenaran “eksklusif-partikular”, di sini konteks peluang hadirnya wacana ajaran abadi-universal.

Untuk itu kajian kontemporer mengenai filsafat keagamaan yang terus berlangsung di beberapa tempat khususnya di zaman hypermodern (on-stage/ on-line) ini patut diberi nafas segar dengan iklim intelektual-spiritual melalui unsur-unsur yang subur di dalamnya, yaitu Seni.<sup>215</sup> Dengan demikian, sepatutnya perspektif hikmah perennial memungsikan seni yang relevan dalam pengembangan filsafat perennial (perennialisme) yang mengorientasikan spiritualitas-intelektualitas di zaman kontemporer.

---

<sup>214</sup> Beberapa pemikiran itu seperti pemikiran Pluralis, Teologi Inklusif, dan seterusnya itu bisa lihat, Buddy Munawar Rachman, *Islam Pluralis*, Op.Cit, 31-54.

<sup>215</sup> Beberapa unsur Tradisi selain Seni akan diungkap pada bab inti pembahasan yang merujuk langsung pada tokoh utama, lebih lanjut lihat, S.H Nasr, *Tentang Tradisi*, Op.Cit, h. 147

### BAB III

#### RUANG LINGKUP KEHIDUPAN SEYYED HOSSEIN NASR

##### A. Riwayat Hidup Seyyed Hossein Nasr

##### 1. Negeri Kelahiran: Tradisi Alam Persia

Mendengar negeri Persia, mungkin terlintas kisah salah satu sahabat Rasulullah SAWW., yang menempuh perjalanan jauh hanya untuk sekedar bertemu langsung kepada Sang Rasul Muhammad saww., keinginan itu didambanya sejak mendengar tanda-tanda kehadiran seorang Nabi pada masanya, akhirnya ia pun bersyukur dapat dipertemukan langsung kepada Sang Nabi SAWW di perbukitan. Karena kecintaan sahabat dalam mengikuti perjalanan Sang Nabi itu, ia kemudian dimuliakan oleh Nabi sebab kecerdasan, kesetiaan dan ketulusan spiritualitasnya. Sahabat itu bernama Salman Al-Farisi *r.a.*<sup>216</sup>

Terdapat beberapa riwayat mengenai sanjungan serta keutamaan bangsa Persia tersebut.<sup>217</sup> Fakta historis mengungkap adanya agama tradisional Persia kuno melalui Rasul Zarathustra pada VI SM sebagai utusan Tuhannya (Ahuramazda) dalam risalah hikmah kepada bangsanya menekankan kembali spiritualitas kebaikan dan menghindari kejahatan-keburukan. Risalah itu akhirnya menjadi agama Monotheis; Zoroaster.<sup>218</sup>

---

<sup>216</sup> Mengenai kisah selintas tentang Salman Al-farisi yang cukup menguatkan perjalanannya dengan Nabi lihat, Martin Lings, *Muhammad: His Life based on the Earliest Source*. Terj, Qamaruddin SF, *Muhammad: Kisah Hidup Nabi berdasarkan Sumber Klasik* (Jakarta: Serambi, 2014), h 186 dan 339

<sup>217</sup> Salah satu riwayat itu berbunyi, “*seandainya ilmu bergantung di bintang Tsurayya, niscaya akan dicapai oleh orang-orang dari Persia*” (H.R, Ibn Atsir). Ada beberapa riwayat yang mengatakan bahwa *agama, iman, islam* yang bergantung di Tsurayya. Lihat, Al-Allamah As-Shafi, *Ma'al Fi Khuthuthul al-Ridhatu*. Terj, Abu Muhajir, *menghapus Jurang Pemisah* (Jakarta: Risalah Musa, 1991), h. 120-122

<sup>218</sup> H.M Arifin, *Menguak Misteri Ajaran Agama-Agama Besar* (Jakarta: Golden Trayon Press, 1986), h. 18-24

Melalui falsafah hidup orang-orang Persia masa itu telah menampilkan keindahan khas dalam bentuk kesenian. Ketika masa-masa Islam hadir ke negeri tersebut, makin menjadilah kebudayaan yang ada sehingga melahirkan para manusia mulia; kaum ulama-ulama ternama, para ahli hikmah-saintis-dokter, *Mullah-‘Arif*, *Sufi-failasuf* dan terutama dalam seni.<sup>219</sup> Berkat spirit keilmuan, kebenaran ajaran dan kehadiran Nabi Muhammad saww., itu kebudayaan Persia menjadi kebudayaan yang khas dalam Islam. Satu diantara *Sufi-Failasuf*, seperti Syeikh Suhrawardi dengan *Hikmah Isyraqiyyahnya* itu telah menghidupkan kembali tradisi intelektual Islam, juga tradisi Sufi yang dilakoninya.<sup>220</sup> Gelombang intelektualitas di negeri tersebut begitu gemilang, tak heran banyak lahir ‘ulama fiqh, hadist, sejarah, filsafat, ilmu kalam, sastra dan lainnya,<sup>221</sup> yang agaknya lebih didominasi kalangan Syi’ah dibanding Sunni,<sup>222</sup> kendati demikian, bukanlah suatu hal yang dipertentangkan sehingga menyurutkan kegiatan intelektual-spiritual masa berikutnya.

Adanya anggapan historis oleh sebagian orientalis yang memandang kemandekan tradisi intelektual Islam itu muncul sejak perselisihan al-Ghazali ke Ibn Rusyd hingga Ibn Taimiyah ke Ibn Khaldun itu adalah fitnah, sebab di

---

<sup>219</sup> Satu diantaranya yang sangat masyhur ialah Maulana Jalaluddin Rumi. lihat S.H Nasr, *Signifikansi Spiritual dan Kultural Kesusastaan Sufi Persia*, dalam *Warisan Sufisme Persia Abad Pertengahan (1150-1500)*, h. 6-dst. lihat, S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, Op.Cit, h. 75

<sup>220</sup> Suhrawardi dipengaruhi Zoroasterianisme dalam hal angelologi dan simbolisme cahaya, juga tradisi filsafat sebelum Aristoteles, terutama Pythagoras dan Plato, hingga pada akhirnya secara langsung ia dipengaruhi oleh tradisi besar Hermetisme. Lihat, S.H Nasr, *Filsafat Hikmah Suhrawardi* dalam *Ulumul Quran* (Jakarta: LSAF, 1997), no. 3, vol VII, h. 54-dst. Sumber doktrin utama dalam teosofi *Isyraqi* Suhrawardi ialah Sufisme, terutama tulisan-tulisan Hallaj dan *Misykat al-Anwar*nya *al-Ghazali*, lihat, S.H Nasr, *Three Muslim Sages...* Op.cit, h. 111.

<sup>221</sup> Diantara ‘Ulama itu seperti Bukhari, Muslim, al-Turmidzi, dst dari ahli hadist lalu al-Farabi, Ibn Sina, at-Thusi, dst dari filsuf. lihat, Al-Allamah As-Shofi, Op.Cit, h. 123

<sup>222</sup> S.H. Nasr, *Islam di Dunia: Keragaman Budaya dalam Kesatuan Spiritual*, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an* (Jakarta: LSAF, 1989), vol. I, h. 80-dst

belahan negeri Islam seperti negeri Persia (sekarang Iran) itu kegiatan *hikmah filsafat* berketerusan yang memuncak pada *Hikmah Muta'aliyah* Mulla Shadra.<sup>223</sup> *Hikmah* Transendental ini sebagai sintesa dari filsafat, teologi dan gnosis yang dikembangkan dari ajaran Islam dan pra-Islam sehingga menjadi Mazhab Isfahan yang hingga kini terus tertransmisi dan dipertahankan di Iran-Persia.<sup>224</sup>

Aktivitas filosofika di Iran itu baik dalam aliran-aliran Tradisional maupun di sebagian besar Universitas, filsafat terus diajarkan dan dikaji hingga muncul banyak karya tentangnya setiap tahun, karena Iran adalah negara pertama yang mendirikan akademi filsafat dengan aktif.<sup>225</sup> Periode transmisi studi filsafat dan 'Irfan khususnya di Qum, Iran sebagai kota sejuta 'ulama itu pun terjaga.<sup>226</sup>

Selain sebagai negeri yang eksotis dengan keragaman etnis-budaya-agama dan keindahan alam serta kreatifitas bangsanya,<sup>227</sup> Iran-Persia memelihara alam

---

<sup>223</sup> Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 56-dan seterusnya.

<sup>224</sup> Lebih lanjut secara terperinci lihat, S.H Nasr, *Theology, Philosophy, and Spirituality*, Terj. Suharsono & Djamaluddin MZ, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 56-81. Juga lihat, S.H Nasr, *Traditional Islam in The Modern World*, terj. Luqman Hakim, *Islam Tradisi di Tengah Kancan Dunia Modern* (Bandung: Pustaka, 1994), h. 195 dan seterusnya. lihat juga, Buddy M. Rachman & Ihsan A. Fauzi, *Tradisi dan Masa Depan Filsafat Islam*, dalam Jurnal Ulumul Qur'an (Jakarta: LSAF, 1989, No. 3, vol. 1) h. 103-104

<sup>225</sup> Terdapat dinamika pemikiran filsafat di Iran yang agaknya bersinggungan dekat dengan filsafat Eksistensial Perancis hingga akhirnya terjadi perseteruan antar aliran baik Tradisional dan Modern seperti M. Muthahari dengan Ali Syari'ati yang cenderung ke wilayah politik. Lihat, S.H Nasr, *Islam Tradisi*, Ibid, h. 195-197. Akademi itu ialah The Imperial Iranian Academy of Philosophy yang didirikan oleh Dinasti Syah Reza Pahlevi (1974-1979) untuk memajukan pendidikan dan filsafat. Pendiri dan Direktur pertama dari Akademi ini ialah Seyyed Hossein Nasr sejak 1974-1979. Lihat, Khudhori Sholeh, *Filsafat Islam: dari klasik hingga kontemporer* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), h. 365.

<sup>226</sup> Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Mishbah Yazdi (Filsuf Iran Kontemporer): Studi atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud, dan Filsafat Ketuhanan* (Jakarta: Sadra Press, 2011), h. 40-61. Periode itu antara lain: Imam Khomeini & 'Allamah Muhammad Husein Thabathabai'; lalu M. Muthahari dan ; dan kemudian periode M. Taqi Mishbah Yazdi.

<sup>227</sup> Mengenai eksotisme Iran-Persia ini bisa dilihat pada persaksian pelancong dari Indonesia yang telah bertahun-tahun hidup di negeri Iran tersebut. Lihat, Dina Sulaeman, *Pelangi di Persia; Menyusuri Eksotisme Iran* (Depok: IIMAN, 2007), h. 3-6, dst.

tradisi intelektual-spiritual yang hidup berfalsafahkan Islam Perennial. Iklim demikian kiranya sangat memengaruhi kehidupan S.H Nasr berikutnya.<sup>228</sup>

Akhirnya, negeri Islam Persialah yang mula-mula memengaruhi tradisi keislaman dalam sistem pengajaran Al-Qur'an, kebahasaan dan kebudayaan di bumi Nusantara-Indonesia.<sup>229</sup> Patutlah negeri Islam Persia ini menjadi salah satu kunci peradaban Islam dalam perpanjangan perjalanannya hingga sekarang.

## 2. Latar Belakang Keluarga

Seyyed Hossein Nasr adalah putera Iran yang dilahirkan pada 7 April 1933 M, dari keturunan keluarga terhormat dan terdidik; Ayahnya (Seyyed Valiyallah Nashr) adalah seorang dokter, ahli bahasa dan filsafat yang menjabat sebagai dekan di fakultas Kedokteran, Hukum dan Humaniora di Universitas Teheran serta professor dan menteri pendidikan masa pemerintahan Iran pasca Revolusi Konstitusional. Kakeknya Seyyed Ahmad Nasr bergelar *Nasr al-tibbā* “kemenangan dokter”, gelar itu diperoleh dari Raja Shah periode Qajar, dengan gelar inilah akhirnya menjadi nama keluarga besar “Nasr”. Melalui kakeknya ini tradisi kehidupan Sufi di keluarga telah berlangsung hidup yang mulanya dirintis oleh salah satu buyutnya Mullā Seyyed Mohammad Taqā Postmashhadā yang makamnya berdekatan dengan Raja Shah dan kini masih diziarahi bagi kebanyakan muslim. Salah satu buyut Nasr yang lain ialah seorang ‘Ulama *Mujtahid* ternama yang memiliki kedudukan di Syi’ah yakni *Mullā Mujāhid*

---

<sup>228</sup> Dapat dikatakan bahwa S.H Nasr adalah produk yang mengagumkan dari tradisi Iran dan Islam yang hidup. Lihat, Ramin Jahanbegloo, *The Spiritual and Intellectual Journey of Seyyed Hossein Nasr*, dalam Seyyed Hossein Nasr, *In Search of The Sacred: a conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought/ Seyyed Hossein Nasr and Ramin Jahanbegloo* (California: ABC-CLIO, LLC, 2010), h. xii.

<sup>229</sup> Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo* (Depok: Pustaka Iiman, 2016) ed, revisi, h. 36-37.

*Hossein*; adapun dari pihak Ibunda adalah keluarga yang memiliki latar cukup kuat dalam tradisi keagamaan dan cenderung keras. Ibunya menyimpan memory sejarah kakeknya Syekh Fadhl Allah Nûri, seorang pemuka agama pada masa Revolusi Konstitusional 1906, namun karena bertentangan dengan pemerintahan Shah akhirnya dihukum mati. Hal ini berdampak bagi keluarga, hingga Ayah dari Ibunda Nasr mengalihkan studi keislaman ke bidang hukum pengadilan yang cukup baik dikenal publik. Sang Ibunda tetap tegar dalam studinya, sebagai wanita yang ta'at beragama sekaligus aktif dalam sosial pergerakan kewanitaan (feminisme). Melalui ibunda inilah Nasr mengenal praktik ritual peribadatan. Latar belakang keluarga dengan tradisi religius serta dampak trauma psikologis ini terwarisi pula pada diri S.H Nasr.<sup>230</sup>

Atmosphere tradisi keagamaan, keilmuan dan pendidikan yang telah diwariskan dari leluhur Nasr itu mengatmospherkan spirit lingkungan rumah yang penuh nuansa Sastrawi-Sufistik dan Filsafat, dan itu semua telah tertanam kuat dan semuanya diterima dengan baik oleh Nasr kecil. Ayahnya yang baru menikah dengan Ibu Nasr pada saat usia 50-an itu memang pecinta sastra kitab *Matsnawi*-Rumi, yang sambil lalu mengajari beberapa koleganya dari pemerintahan Reza Shah. Aktivitas itu cukup rutin diadakan di rumahnya sebagai acara mingguan sastra. Tentu Nasr bersama sang Ayah—ketika di usianya 60 tahun, Nasr baru dilahirkan—akrab dengan atmosphere tersebut dan menjadi khasanah pribadi yang tak terlupakan. Dengan atmosphere keluarga yang mulia itu telah membuat

---

<sup>230</sup> Seyyed Hossein Nasr, *In Search of The Sacred*, Ibid, 1-2. Bdk, Lewis E. Hahn, Randall E. Auxier, Lucian W. Stone (Ed), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr* (Chichago: Open Court, 2001), h. 3-5. Diungkap di situ bahwa kakek hingga Buyut Nasr merupakan keluarga *seyyed* (*sādāt*; keturunan dari baginda Rasul Muhammad saww). Maka, tak heran dari silsilah keluarga yang mulia, terdidik dan terpendang ini memiliki pengaruh di lingkungan negerinya.

Nasr kecil menjadi siswa teladan dan terbaik di sekolahnya se-Iran. Ia sangat bersyukur memiliki ayah yang terbaik untuk dijadikan tauladan utama dan diakuinya sebagai siswa perenialis yang terus bergelut dengan ilmu dan buku hingga akhir hayatnya.<sup>231</sup> Layaknya buah jatuh tak jauh dari pohonnya, jiwa penempuh ilmu pengetahuan dalam diri S.H Nasr seperti sudah ditakdirkan kehadirannya dari silsilah yang baik dan terjaga.

### 3. Masa Kecil hingga Sekarang

Sebagai putera pertama dari dua putera, Nasr kecil telah dididik secara disiplin, sejak usia 3 tahun ia telah pandai membaca dan menulis sebab pendidikan kedua orangtuanya yang sangat menyayanginya. Selain bacaan al-Qur'an, kisaran usia 3-5 tahun, tradisi pembacaan sastra pun telah ditanamkan pada jiwa Nasr. Hampir tiap malam Nasr kecil menghabiskan malamnya bersama keluarga untuk membaca puisi dan prosa klasik Persia khususnya para Sufi Sa'di, Hafidz, Rumi dan Firdawsi yang hampir semuanya ia hafal. Menginjak usia 7-8 tahun, ia pun telah mempersoalkan filsafat dan membuatnya bertanya-tanya kepada ayahnya, terutama mengenai kesemestaan alam.<sup>232</sup>

Pendidikan formal Nasr kecil ditempuh di Teheran dan Qum sesuai kurikulum Persia dengan ilmu-ilmu tradisional (filsafat, kalam, tasawuf, dan fiqh).<sup>233</sup> Sekolah perdana Nasr dimulai di TK bersamaan dengan sekolah rumahan sampai setaraf kelas III yang padahal usianya baru 5 tahun. Kemudian ia masuk SD pertamanya di kawasan Shahabad—samping gedung parlemen— dan

---

<sup>231</sup> S.H Nasr, *In Search of The Sacred*, Ibid, 2-5. Bdk, Lewis, dkk (Ed), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, Ibid, 6.

<sup>232</sup> Ibid

<sup>233</sup> Kutipan John L Esposito dalam Achmad Maimun, *Seyyed Hossein Nasr*, Op. Cit, h. 45



langsung masuk ke kelas III, setelah setahun di sana lalu pindah ke sekolah Zoroastrian hanya setahun, selanjutnya karena pindah rumah ia pun pindah sekolah di Manouchehri dan Firouzkoushi, terhitung 3 kali berturut-turut perpindahan Sekolah Dasar Nasr, akan tetapi hal itu tidak menyurutkan Nasr kecil untuk bisa terus berkonsentrasi dalam belajar. Nasr kecil bukanlah tipe pelajar *introvert*, terbukti ia telah berani tampil sejak TK dalam pentas puisi.<sup>234</sup> Bakat seni Nasr sudah mengalir sejak lahir hingga ia tertarik pada musik dan nada-nada Qur'ani, yang baginya adalah musik sakral.<sup>235</sup>

Perkembangan Nasr hingga remaja dengan dukungan ayahnya telah mampu membuka khasanah pengetahuan intelektual Barat. Sifat alamiah jiwa Nasr sebagai pencari ilmu pengetahuan makin meningkat dan terbuka lebar.

Pada masanya Nasr yang belum genap usia 13 tahun pergi ke Amerika Serikat (AS) demi melanjutkan studi yang terdaftar di The Peddie School, Highstown, New Jersey. Setelah meninggalkan Iran sejak itu pula Nasr remaja tidak sempat melihat Ayahnya untuk terakhir kali, sebab beberapa bulan setelah di Amerika dikabarkan bahwa Ayahnya telah wafat. Nasr remaja berduka sedih. Namun, aktivitas belajar tidak henti hingga selama 4 tahun Nasr bersekolah tidak pulang-pulanh dan akhirnya lulus pada tahun 1950 dengan baik.<sup>236</sup> Berlanjutlah Nasr memasuki dunia kampus di Massachussetts Institute of Technology (MIT) sekaligus sebagai orang Iran pertama yang belajar dan akhirnya lulus di sana.<sup>237</sup>

---

<sup>234</sup> S.H Nasr, *In the Sacred*, Op.Cit, h. 16-18

<sup>235</sup> Ibid, h. 13

<sup>236</sup> Lewis, dkk (Ed), *Philosophy*, Op.Cit, h. 14-15. Pada acara perpisahan sekolah, Nasr ditunjuk sebagai pemberi sambutan wakil kelas sekaligus penerima Wclifte Award, yakni penghargaan tertinggi bagi siswa yang menonjol.

<sup>237</sup> Ibid, h. 15

Setelah lulus di MIT pada 1954, Nasr melanjutkan pendidikan di Harvard University dengan spesialisasi Geologi & Geofisika dan meraih gelar M.Sc. tahun 1956, lalu melanjutkan ke jenjang doktoral (Ph.D) dengan spesialisasi sejarah sains hingga selesai pada usia 25 tahun dengan gelar Ph. D. (1958). Walaupun mendapat tawaran menjadi asisten professor di MIT, Nasr memilih pulang ke kampung halaman.<sup>238</sup> Kedewasaan Nasr mengekspresikan kerinduannya terhadap kampung halaman setelah selama 13 tahun menuntut ilmu di Amerika itu bergolak pula perjalanan intelektual-spiritualnya.

Sampai di Iran, Nasr ditawari kedudukan Guru Besar Luar Biasa filsafat dan sejarah sains di Fakultas Sastra Universitas Teheran. Tidak lama kemudian ia menikah. Lima tahun setelah itu yakni di usia 30 tahun, Nasr menjadi professor termuda di Universitas tersebut. Nasr mengajar filsafat dengan perspektifnya hingga meluas di beberapa wilayah Iran, dan memprakarsai dibukanya jurusan Bahasa Persia bagi mahasiswa luar yang hendak studi khasanah Persia.<sup>239</sup>

Pengalaman akademik dan kebudayaan Nasr sejak berada di Iran, antara lain; pada tahun 1959-sekarang: Penguji Luar bidang Filsafat di beberapa Universitas (Pakistan, Saudi Arabia dan Malaysia); 1964-1966: Kepala Gubernur pertama di Institut Kultural Iran-Pakistan-Turkey (RCD); 1968-1972: Dekan Fakultas Sastra Universitas Teheran; 1970-1971: Wakil Rektor Universitas Teheran; 1972-1975: Rektor Universitas Aryamehr; 1974-1979: Pendiri dan Presiden Pertama Akademi Filsafat Iran; 1975-1977: Anggota Komite Organisasi

---

<sup>238</sup> Disertasinya berjudul *Conception of Nature in Islamic Thought and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni and Ibnu Sina*. Kemudian diterbitkan dengan judul *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Ach. Maimun, Op.Cit, 48-50.

<sup>239</sup> Ibid, termasuk Toshihiko Izutsu dan Henry Corbin terlibat dalam program tersebut.

Konferensi Dunia Pendidikan Muslim Pertama di Mekkah; 1976: Penanggungjawab Pameran Sains Islam di Museum Sains London; 1991: Kepala Penasihat Yayasan Al-Qur'an di United Kingdom.<sup>240</sup>

Selama di Iran, Nasr produktif menulis dan terus mengajar bahkan belajar kepada guru-guru tradisional.<sup>241</sup> Namun, ketika terjadi revolusi Iran pada tahun 1979, Nasr beserta keluarganya memilih hijrah ke Amerika Serikat dengan alasan keberlanjutan finansial hidup keluarga, akademis-politis, dan terutama pengembangan intelektualitas dan pendidikan yang telah terbangun keluasan jejaringnya selama di Amerika dengan produktifitas karya-karyanya.<sup>242</sup>

Karena *keistiqamahannya* dalam dunia akademis pendidikan, bisa dilihat dari tahun ke tahun pengajarannya, antara lain: Pada 1955-1958: Asisten Dosen di Universitas Harvard; 1958-1963; Professor Luar Biasa Sejarah dan Filsafat Sains di Fakultas Sastra dan Humaniora, Universitas Teheran; 1962 & 1965: Professor Kunjungan di Universitas Harvard; 1963-1979: Professor Utama, Universitas Teheran; 1964-1965: Professor Studi Islam Pertama pada Lembaga Aga Khan di Universitas Beirut Amerika; 1975: Professor Kunjungan di Universitas Princeton; 1979: Professor Kunjungan “Pembeda” di Universitas Utah; 1979-1984: Professor Utama di Kajian Islam; 1984-Sekarang: Professor-Guru Besar Studi Islam di Universitas George Washington.<sup>243</sup>

---

<sup>240</sup> George Washington University, Curriculum Vitae Seyyed Hossein Nasr. Unduh di google pada 2015.

<sup>241</sup> Terutama kepada Allamah Thabathaba'i. S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit, 80-90

<sup>242</sup> Universitas pertama Nasr bekerja ketika setelah hijrah ke Amerika ialah Temple University, dan lalu kemudian hingga sekarang di Universitas George Washington. Ibid, 134-138

<sup>243</sup> George Washington University, Curriculum Vitae Seyyed Hossein Nasr.

Nasr tidak mengendurkan aktivitasnya yang super padat. Ia tetap memberi kuliah di berbagai lembaga di seluruh dunia, menulis, dan memimpin berbagai institusi, serta mengelola beragam proyek ilmiah. Selain ketekunannya di bidang akademis, hingga sekarang ia pun menyempatkan mengadakan pertemuan personal dengan orang-orang yang tertarik terhadap pemikiran tradisional dan juga bimbingan spiritual melalui do'a, meditasi dan kontemplasi.<sup>244</sup> Kehidupan Nasr sejak kecil hingga sekarang menunjukkan sebuah perjalanan intelektual-spiritual yang intens-intim berhubungan dengan Tuhan Yang Maha Sakral-Indah sehingga ia selalu yakin dijagaNya.<sup>245</sup>

Sebagaimana yang pernah ia ungkap, bahwa pengetahuanlah yang membuat Nasr kecil ceria dan membanggakan, dengan tulusnya ia nyatakan:

*"...when I was young boy, nothing really made me as happy as knowing something..."*<sup>246</sup>

#### **4. Perkembangan Intelektual-Spiritual Seyyed Hossein Nasr**

Masa Nasr kecil telah memiliki hubungan dengan iklim intelektual baik dengan para ulama tradisional, para professor terkemuka di Universitas Iran, hingga orang-orang "kiri" kerabat Ayah Nasr yang baru saja kembali dari Prancis dan Swiss, itu semua karena relasi Ayah Nasr sebagai Guru pertamanya dalam pengetahuan akar tradisi Islam dan Persia sehingga membuka cakrawala pengetahuan Barat pada Nasr. Guru penting setelah Ayahnya untuk bidang filsafat

---

<sup>244</sup> Ach. Maimun, Op.Cit, 58-59

<sup>245</sup> Ramin Jahanbegloo, Op.Cit, h. xv-xvi.

<sup>246</sup> S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit, h. 6-7

Islam ialah teman karib Ayahnya bernama Sayyid Muhammad Kazim Assar dan Hadi Ha'iri dalam Sufisme di kemudian hari.<sup>247</sup>

Bermula sejak usia kisaran 10 tahun sudah terasa gejala keberfilsafatan Nasr, hal ini didukung oleh suasana di antara para kolega ayahnya yang adalah para sarjana dan tokoh 'ulama berpengaruh yang sering memperbincangkan persoalan mengenai "keyakinan-keraguan", "tradisi-modern", "ilmu agama dan sains" dan juga perbincangan mengenai para tokoh baik Timur dan Barat yang saat itu dikenal antara lain: Ibn Sina, Rumi, Sa'di, Hafiz, Firdausi, William Shakespeare, Leo Tolstoy, Rabindranath Tagore—yang pernah menjadi tamu rumah Ayahnya setahun sebelum Nasr lahir—, kemudian Descartes, Pascal, Voltaire, Immanuel Kant, Hegel, Karl Marx—yang meskipun ide-idenya belum difahami oleh Nasr kecil—. Pembahasan wacana dan seputar para tokoh itulah yang terus terngiang dalam fikiran Nasr yang saat itu masih dalam masa Sekolah Dasar. Pada akhirnya, kemudian Nasr pun membaca karya-karya para tokoh tersebut yang beberapa diantaranya telah diterjemahkan ke bahasa Persia.<sup>248</sup>

Dari pendidikan non-formal di rumah bersama Ayah-Ibu serta kolega Orangtuanya dan bersama para guru tradisional Iran serta sekolah formalnya, perkembangan intelektual Nasr kecil sudah mengalir dalam dirinya sehingga ia memberanikan diri meneruskan studi di Amerika, diantaranya sekolah menengah di Peddie School (sekolah Baptis); yang mengetatkan disiplin intelektual dan kreatifitas peserta didiknya; dan dengan tradisi Kristiannya itu membuat Nasr makin memantapkan pada bidang kajian perbandingan agama dan pendewasaan

---

<sup>247</sup> Lewis, dkk (Ed), *Philosophy*, Op.Cit, 8

<sup>248</sup> Ibid, 9-10

sensibilitas berkeagamaan. Di situlah ia makin mempelajari karya-karya dua teolog-filsuf Kristen St. Thomas Aquinas dan St. Bonaventura.<sup>249</sup>

Selanjutnya di Massachusetts Institute of Technology (MIT) dengan pilihan studi Fisika karena terinspirasi oleh *Parmenidean*; filsuf Yunani pra-Sokratik yang cenderung untuk kembali mengetahui hakikat sejatinya sesuatu itu. Namun, karena di MIT lebih cenderung Fisika modern yang dipelajari, ia pun merasa jenuh-hampa dan gelisah intelektual dengan memunculkan pertanyaan-pertanyaan filosofis terhadap alam-dunia fisik serta mengenai perjalanan jiwa intelektualnya, akhirnya ia bertemu seorang filsuf berkebangsaan Italia, Giorgio De Santillana sekaligus Professor di MIT yang mengenali Nasr kepada metafisika Barat dan juga yang turut mengkritik mainstream pemikiran Barat dari sudut pandang yang didasarkan pada pandangan tradisional.<sup>250</sup>

Nasr pun meyakinkan dirinya untuk melepaskan ego kegemilangan dunia fisika yang diakuinya tidak lagi cocok baginya, ini berkenaan dengan spiritualitas intelektualnya. Pelepasannya pada fisika itu dipertajam kembali oleh Bertand Russel setelah seminarnya di MIT—karena dipertemukan oleh De Santillana—yangmana bagi Russel, sains modern itu tidak ada kaitannya sama sekali dengan makna segala sesuatu, justru fisika berkaitan dengan unsur matematis yang bersifat kuantitatif. Pernyataan ini membuat Nasr makin gelisah dan menguras mental serta batinnya. Setahun lamanya kegelisahan itu teralami hingga (awal

---

<sup>249</sup> S.H Nasr, *In Search of The Sacred*, Op.Cit, h. 35 dst. oleh karena telah mengenal puisi-puisi para Sufi yang dipelajarinya dahulu dalam berhubungan dengan agama-agama lain. maka, tak heran bila tiap ritual mingguan di sekolah Peddie ini keikutsertaan Nasr di dalamnya sebagai siswa tidak merasa risih atau terganggu, justru malah mendekatkannya kepada Bunda Marya dan puteranya Nabi 'Isa al-Masih.

<sup>250</sup> Ibid, 38 dst

1950an) ia beserta koleganya mencari “obat penawar” dan beruntunglah mereka bersama De Santillana membahas mistik Dante dan filsafat Oriental-India/Hindu. Buku primer kelas tersebut ialah yang ditulis René Guénon, seorang perenialis (1886-1951) terkemuka dalam mengungkap doktrin tradisional dan mengkritik filsafat modernisme tanpa ampun. Melalui Guénon, Nasr mengenal Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947); metafisikawan-tradisionalis Hindu yang belum sempat ia temui, namun berkat izin istri Coomaraswamy, Nasr bisa memungsikan perpustakaan Ananda untuk riset dan pengembangan intelektualnya. Dari René Guénon ke Ananda K. Coomaraswamy dan akhirnya Nasr berjumpa dengan Frithjof Schuon (1907-1998); metafisikawan-gnostik-perenialis-tradisionalis yang telah menjadi guru spiritualnya. Secara keseluruhan ketiga perenialis agung dengan karya-karyanya yang juga agung itu telah dipelajari Nasr secara tekun dan mendalam sehingga berkat merekalah krisis intelektual dan spiritual yang dialami Nasr itu teratasi melalui penemuan doktrin tradisional yang telah ia yakini sebagai buah pandangan dunia yang benar.<sup>251</sup>

Selama masa-masa akhir di MIT sebelum ia meninggalkannya, Nasr aktif membuat kelas kuliah tambahan berupa kursus di Harvard, diantaranya pengembangan seni dari berbagai tradisi yang secara filosofis dan praktis di beberapa kelas itu diajari oleh Ernst Levy terutama kelas filsafat musik Pythagoras.<sup>252</sup> Setelah lulus di MIT pada 1954, Nasr melanjutkan pendidikan di Harvard University dengan spesialisasi Geologi dan Geofisika (M.Sc pada tahun

---

<sup>251</sup> Ibid, 40-44

<sup>252</sup> Lewis (Ed), *Philosophy*, Op.Cit, h 26-27. Dari sini Nasr mengenal jenis musik tradisi non-Islam, tapi ia menyayangkan belum ada khasanah mengenai seni islam, dan hanya baru Titus Buckhardt yang ia kenal itulah mengawali seni Islam ke dunia barat secara filosofis.

1956). Setelah masa itu berakhir ia kemudian melanjutkan ke jenjang doktoral (Ph.D) dengan spesialisasi sejarah sains dan tidak memilih filsafat karena bagi Nasr filsafat di situ telah didominasi oleh positivisme, namun ia mendalami “sains deskriptif” guna dijadikan senjata melawan modernisme dalam pendeskripsian ilmiah sains. Disertasinya disupervisi oleh George Sarton –Ahli Sains-, sayang sebelum sempat memulai G. Sarton wafat, dan akhirnya disupervisi oleh tiga ilmuwan terkemuka sekaligus: I. Bernard Cohen, H.A.R Gibb, dan Henry A. Wolfson. Melalui mereka program doktor dan disertasi Nasr ini dibimbing hingga selesai pada 1958 (usia 25 tahun). Nasr dikatakan oleh para professornya terhadap disiplin sains Islam itu “setajam silet”, dan H.A.R Gibb pun berkomentar padanya, “Kamu adalah mahasiswa saya yang paling brilian”. Pasca itu pula Nasr menghidupkan kembali ilmu bahasa Arabnya—yangmana sebelumnya ia telah mempelajari berbagai bahasa; Prancis, German, Inggris, Yunani, Latin dan Spanyol semasa di Amerika—sebagai alat mempelajari kitab-kitab primer mengenai sains-intelektual Islam selanjutnya.<sup>253</sup>

Tidak ada ketuntasan dalam menuntut Ilmu. Nasr pun kembali ke Iran pada 1958 hingga kembali lagi ke Amerika pada 1979 (revolusi Iran), hal yang penting dari kepulangannya ke Iran itu ialah ia kembali meneruskan belajar filsafat Islam secara langsung kepada para guru tradisional yang ahli dan pewaris di pengetahuan tersebut, seperti Muhammad Kasim Assar, Muhammad Husayn Thabâthabâ’i, serta Sayyid Abu al-Hasan Qazwini serta beberapa teman sejawatnya yang memberi pengaruh dalam intelektual kajian filsafat Islam

---

<sup>253</sup> S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit 44-47



tradisional. Melalui mereka Nasr membongkar kembali khasanah filsafat Islam dari tokoh “Babon” Intelektual Islam diantaranya Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn ‘Arabi, Mulla Shadra serta Sabzawari.<sup>254</sup> Perjalanan Nasr tak pandang usia yang selalu menghormati kebenaran dan kemuliaan Ilmu serta Orang yang berIlmu.

Sikap itu sudah terbukti ketika Nasr di A.S mengagumi dan menghormati beberapa Professor yang berkesan baginya, diantaranya adalah Professor Birch (geolog) dan Professor Billings (geofisis)—yangmana Nasr menjadi asisten dosennya beberapa tahun—, merekalah ilmuwan dan manusia terpuji bagi Nasr. Selanjutnya, dalam bidang intelektual umum dan pemikiran ada beberapa nama yang paling sering berhubungan dan berkesan pula baginya: Benjamin Rowland (akademisi, sejarawan seni tradisi-oriental), Werner Jaeger (ahli tentang Yunani), Nock (seorang eksentrik yang menguasai dunia Hellenistik), Christopher Dawson (sejarahwan Katolik), Charles Holt Taylor (ahli peradaban Eropa abad pertengahan), Jacques Maritain (pemikir Katolik), Etinne Gilson (Filsuf asal Perancis-pakar filsafat Eropa-Abad Pertengahan). Selanjutnya ada juga Richard N. Frye (Professor Aga Khan dalam kajian Iran), dan Paul Tillich (Teolog Protestan dari Jerman yang menghabiskan hidupnya di Harvard). Merekalah kiranya yang turut menemani perkembangan intelektual Nasr selain dari professor yang menjadi pembimbing dalam disertasi Nasr.<sup>255</sup>

Kemudian beberapa figur utama Barat yang telah menemukan dan memperkenalkan tradisi Islam kepada dunia modern dan yang telah dikenal Nasr

---

<sup>254</sup> Ibid, 80-91, bdk, Ach. Maimun, Op.Cit, 51-52. Guru Tradisional yang khusus dikagumi Nasr ialah M.Husein Thabathba'i sebagai ahli filsafat Timur dan Tradisional, lihat, Khudhori Sholeh, Op.Cit, h. 363. Tokoh-tokoh itu dikenal di publik internasional diantaranya berkat Nasr.

<sup>255</sup> S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit 49-51

secara pribadi, antara lain: Louis Massignon (Islamisis akademis yang dijumpai Nasr semasa menjadi mahasiswa dan terus mengadakan hubungan dengannya hingga akhir hayatnya); Henry Corbin (Filsuf dan filolog yang Nasr temui sekembalinya dari Amerika ke Iran pada 1958, sehingga saling berkerjasama dalam pengajaran dan menghasilkan karya tentang pemikiran Islam); Titus Buckhardt (Perenialis-Tradisionalis dengan nama Islam “Ibrahim” yang Nasr temui semasa kuliah dan ia terpengaruh oleh karya-karyanya maupun kehadiran kudusnya, serta oleh kecemerlangan pemikirannya).<sup>256</sup>

Banyak karya juga yang tidak sedikit ditelaah Nasr sehingga beberapa memengaruhi pengembangan intelektual-spiritualnya di masa muda, beberapa karya tradisi mistik; Meister Eckhart, Dante dan Angelus Silesius; bacaan selain metafisikawan tradisional diantaranya dari intelektual Katolik, Gilson, Maritain, Paul Claudel, Francois Mauriac, dan beberapa intelek Katolik yang ahli Islam, Louis Gardet (Pemikir Katolik) dan Anawati (Pendeta Katolik dan penulis kajian Islam dalam bahasa Arab dan Perancis); bacaan filsafat Barat seperti Descartes, Leibinis, Spinoza, Kant, Hegel—Filsafat Modern hingga Heidegger sebagian besar tidak membuatnya tertarik—, tapi hampir semua filsuf dikenal dan karya-karyanya dibaca olehnya; dua filsuf yang cukup disukainya dan merupakan filsuf penting dalam artian tradisional itu ialah Pascal dan Leibniz. Berikutnya, bacaan Timur-filsafat India karya Surendranath Dasgupta (Filsuf India), Satchidanada Murty (Filsuf India kontemporer), Sarvapalli Radhakrisnan (Filsuf-Diplomat-Negarawan yang menjadi Presiden India). Sedangkan bacaan Timur Jauh-

---

<sup>256</sup> S.H. Nasr, *Islam Tradisi*, Op.Cit, h. 259-dan seterusnya.

pemikiran China klasik karya Marcel Granet (Sinolog), Joseph Needham dan Fung Yu-Lan. Untuk filsafat Yunani ia lebih tertarik kepada pemikiran Awal Yunani hingga Aristoteles (Pythagoreanisme, Platonisme, mazhab Neopythagoreanisme dan Neoplatonisme), diantara semua pemikir Yunani yang paling menarik bagi Nasr adalah Pythagoras. Sedangkan, untuk karya masa abad Pertengahan yang ia pelajari seperti St. Agustinus dan Johannes S. Erigena akan tetapi dua pemikir yang paling menarik minatnya ialah St. Thomas dan St. Bonaventure. Sedangkan di masa Renaissance, ia tertarik kepada Marcilio Ficino (Platonis) dan Hermetisisme Renaissance, berikutnya ia membaca pula karya Heinrich Agrippa, Paracelsus (alkemis, fisikawan, dan pengusung filsafat Hermetisisme), Michael de Montaigne (filsuf Prancis, pengusung skepticisme filosofis), dan karya kosmologis Giordano Bruno (ilmuwan, filsuf, mistik Italia yang meyakini kekekalan semesta, tragisnya ia divonis dibakar hidup-hidup).<sup>257</sup>

Dari semua guru, tokoh ternama dan karya monumental di atas yang sangat memengaruhi realitas kehidupan Nasr dalam pengembangan intelektual dan spiritual yang lebih halus dapat dikategorikan pada pandangan filosofisnya yang merupakan sintesa dari filsafat Perennial dan filsafat Islam, maka mereka di kategori pertama (filsafat Perennial) ialah René Guénon, Frithjof Schuon dan Ananda K. Coomaraswamy,<sup>258</sup> pada kategori kedua (filsafat Islam) mereka adalah

---

<sup>257</sup> S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit 51-58

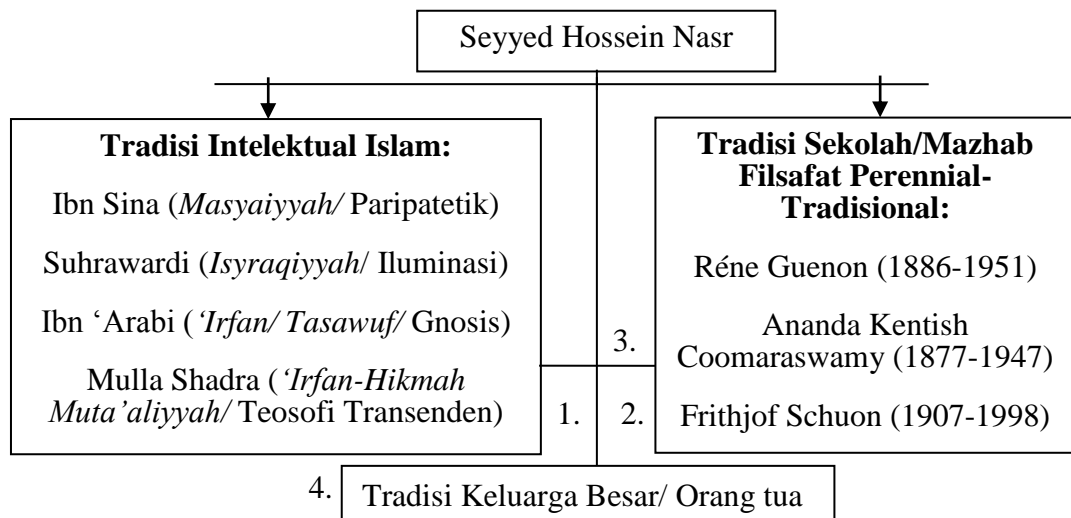
<sup>258</sup> Ketiga perennialis-tradisionalis dua diantaranya telah memperoleh nama Islam René Guénon (Syekh 'Abdul Wahid Yahya) dan F. Schuon (Syekh 'Isa Nuruddin), sedangkan Ananda K. Coomaraswamy adalah tradisionalis Hindu. Mereka seperti tiga serangkai yang telah menghidupkan kembali sensibilitas alam kesakralan dan kedahsyatan perspektif Tradisional-Perennial, dan sayangnya itu tidak diperhatikan banyak kalangan akademisi. Lihat, S.H. Nasr, *Knowledge and Sacred* (NY: SUNY, 1989), h. 98 dst

Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn ‘Arabi dan Mulla Shadra.<sup>259</sup> Dua tradisi berbeda ini bersatu dalam pemikirannya.<sup>260</sup> Perjalanan ilmu (intelektual-spiritual) S.H Nasr Ibarat air dari muara untuk kembali lagi ke muara.

## B. Karakter Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr

### 1. Filsafat Tradisional

Sebagaimana yang telah dipaparkan sebelumnya bahwa Seyyed Hossein Nasr sebagai Filsuf Muslim yang dihidupkan dari dalam alam tradisi intelektual Islam itu untuk selanjutnya berperan dalam menghidupkan kembali alam filsafat tradisional yang terkandung dalam khasanah Intelektual Islam dan Filsafat Perennial sebagai perspektif filsafatnya yang dapat dikerangkakan demikian:<sup>261</sup>



Pada kerangka yang dinomorkan di atas, dapat diketahui bahwa pengembangan intelektual Nasr terbangun pada: *pertama*, tradisi intelektual Islam yang melingkupi berbagai disiplin intelektual diantaranya; tradisi *Kalam*

<sup>259</sup> Mengenai tokoh “babon” dalam intelektual Islam ini bisa lihat S.H Nasr, *Tradisi Intelektual Islam*, Op.Cit, dan juga S.H. Nasr, *Tiga Mazhab*, Op.cit. Dalam pengantarnya dinyatakan, bahwa disebut mazhab karena konsep dan formulasi yang digunakan para ahli tersebut terintegrasi ke dalam pandangan Islami sekalipun berasal dari yang lain, sehingga terekspresikan sudut pandang ilmuwan-filsuf, iluminasionis dan sufi. h. 14-15

<sup>260</sup> S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit, h. 59

<sup>261</sup> Bisa lihat kembali lihat pada *footnote* 243 dan 244.

(Teologi), *Hikmah* (Filsafat)—Paripatetik (*Masya'iyah*; AL-Farabi, Ibn Sina, dkk) dan Iluminasi (*Isyraqiyyah*; Suhrawardi, dkk) serta *Muta'aliyyah* (Teosofi Transenden; Mulla Shadra)—dan dalam bidang Tasawuf, 'Irfan atau Gnostik Ibn 'Arabi.<sup>262</sup> *kedua*, menunjukkan disiplin intelektual tradisional-perennial melalui para sumber utamanya di awal abad 19 dan awal abad 20, merekalah para Metafisikawan, Seniman dan Gnostik yang membangkitkan kembali khasanah Hikmah Perennial-Tradisional dan Timur dari berbagai aspek terutama Intelektualitas filsafat.<sup>263</sup> *ketiga*, adalah sintetika dari dua gelombang tradisi intelektual Islam dan Perennial-Tradisional yang telah diperoleh atau tertransmisikan kepada Nasr.<sup>264</sup> *keempat*, yakni pendidikan Orangtua (Ayahanda dan Ibunda) Nasr yang sejak belia mendidik hingga 'halus' pada masanya. Agaknya bagi S.H. Nasr melihat itu semua dengan ketawaddhu'annya yang adalah hamba Muslim, hal itu semua mustahil terwujud diperolehnya tanpa bantuan dan kehendak anugerah Ilahi-Tuhan Allah SWT Yang Maha Pengasih-Maha Penyayang lagi Maha Berpengetahuan.

Geneologi dua tradisi intelektual yang halus dan memengaruhi perjalanan Nasr itu kemudian menjadi corak khas perspektif dalam kehidupannya yang utuh

---

<sup>262</sup> Lebih detail dalam karyanya terangkum di S.H. Nasr, *Intelektual Islam*, Op.Cit, dan *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, Op.Cit. sedangkan mengenai Mulla Shadra lihat, S.H Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra; Sebuah Terobosan Filsafat Islam*. terj, Mustamin Al-Mandary, (Jakarta: Sadrapress, 2017). Begitu pula sufistik Maula Rumi menjadi panutan Nasr.

<sup>263</sup> Untuk lebih detail mengenai karya dan sekaligus prinsip metafisikanya para tokoh ini dapat merujuk melalui; John Herlihy (Ed), *The Essential René Guénon; Metaphysics, Tradition, and The Crisis of Modernity* (Bloomington: Worldwisdom, 2009), Rama P. Coomaraswamy (Ed), *The Essential Ananda K. Coomaraswamy* (Bloomington: Worldwisdom, 2004), juga, S.H. Nasr (Ed), *The Essential Frithjof Schuon* (Bloomington: Worldwisdom, 2005)

<sup>264</sup> Mengenai inti pembahasan sehingga menjadi filsafat Nasr itu dapat merujuk: Lewis E. Hahn, Randall E. Auxier, Lucian W. Stone, JR. (Ed), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, (Chichago: Open Court, 2001) dan William C. Chittick, *The Essential Seyyed Hossein Nasr* (Bloomington: Worldwisdom, 2007)

sehingga relevan dalam gelombang intelektual-spiritual di kehidupan zaman sekarang. Sebagaimana tegasnya dalam sebuah dialog:

“As far as I can see, for a person like myself who is a traditional philosopher and practices the spiritual life, it is important in the present-day content to draw attention to the significance of the inner dimension of religion or esoterism in the real sense of the term, and not as the occult.”<sup>265</sup>

Pernyataan sikap di atas secara sadar dan eksistensial dalam lapangan filsafat-keagamaannya itu menjadi bukti bahwa sikap intelektual dan spiritual Nasr menegaskan pribadinya telah mapan dalam alam tradisional yang tidak bisa dilepaskan dari disiplin alam realitas spiritual, dengan itu sangatlah memiliki pengaruh besar dalam kehidupan real-kongkrit di masa-masa sekarang untuk membangkitkan kembali dimensi terdalam dalam peradaban agama—yang disebutnya esoterisme—dan bukanlah okultisme. Artinya, realitas filsafat tradisional S.H Nasr yang inheren dalam realitas tradisi spiritual itu menjadi representasi dari peradaban filsafat-kebijaksanaan perennial yang satu-satunya berperan sangat signifikan dalam melawan pemikiran-pemikiran sekuler.<sup>266</sup> Inilah sikap responsive dari filsuf tradisional Nasr.

Responsibilitas membangkitkan kembali “Tradisi” adalah sebuah keniscayaan kosmik melihat dunia sekarang yang telah krisis. Seperti ungkapnya:

“Istilah *tradition* itu sendiri muncul di Barat ketika proses desakralisasi terhadap pengetahuan menjadi-jadi. Penemuan kembali terhadap tradisi merupakan kompensasi kosmis terhadap proses desakralisasi pengetahuan tersebut, sebuah karunia *Empyran* Ilahi, yang dengan rahmat-Nya dimungkinkan—di saat mana kita semua tampak sudah tenggelam—

---

<sup>265</sup> S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit, h. 174

<sup>266</sup> Ibid, h. 177

penegasan kembali Kesejatian (*Truth*) yang menjadi hakikat dan esensi inti Tradisi”.<sup>267</sup>

Pengertian Tradisi yang dimaksud oleh Nasr bukanlah seperti pengertian keliru yang terjadi di beberapa tulisan mental modern, yakni yang dianggap melulu sebagai adat kebiasaan, warisan pola pemikiran dan sejenisnya.<sup>268</sup> Akan tetapi, makna “Tradisi” oleh Nasr adalah perspektif Ilahiah yang merupakan Sumbernya dari Langit (*Wahyu*) dengan unsur utama yaitu kesejatian (*Truth*) dan kehadiran (*Presence*), ibarat “Nafas Yang Maha Pengasih” ia merupakan inti akar dan hakikat eksistensi. Pengertian tradisi ini lebih diarahkan kepada hikmah perennial yang tak lain adalah *Sophia*, sebagai mahkota dan puncak segala perspektif sapiential di Timur dan Barat.<sup>269</sup> Dalam penggunaannya, secara teknis istilah *tradisi* ini diungkap oleh Nasr yang berarti:

“...kesejatian-kesejatian, atau prinsip-prinsip dari Yang Asal Ilahi (*The Divine Origin*) yang diwahyukan atau dibeberkan kepada manusia dan, sebenarnya, ke seluruh wilayah kosmis, melalui berbagai figur yang dipilih, seperti para Rasul, Nabi-Nabi, *Avatar*, *Logos*, atau pun figur lain, beserta percabangan dan aplikasinya dalam berbagai wilayah realitas, yang mencakup hukum dan struktur sosial, seni, simbolisme serta berbagai cabang ilmu pengetahuan. Kesejatian tersebut juga mencakup pengetahuan Suprim, sekaligus cara-cara untuk mendapatkannya”.<sup>270</sup>

Selanjutnya, dalam pengertian yang lebih universal:

“Tradisi dapat juga dianggap mencakup prinsip-prinsip yang mengikat manusia dengan langit, yaitu agama. sementara dari sudut lain, dilihat dari hakikatnya, tradisi adalah prinsip-prinsip yang diwahyukan itu sendiri yang berfungsi mengikat manusia dengan Yang Asal. dari sudut pandang ini—dalam pengertiannya yang lebih kongkrit—tradisi dapat dianggap

---

<sup>267</sup> S.H. Nasr, *Tentang Tradisi*, Op.Cit, h. 143

<sup>268</sup> Ibid, lihat juga pada S.H. Nasr, *Islam Tradisi*, Op.Cit, pada cat.kaki 2, h. 111. Ditegaskan di sana perlunya pengulangan istilah tradisi dan maknanya karena masih banyak kekeliruan dalam memahami kesejatiannya.

<sup>269</sup> S.H. Nasr, *Tentang Tradisi*, Ibid, h. 147

<sup>270</sup> Ibid, 146

sebagai aplikasi prinsip-prinsip tersebut, tradisi mengimplikasikan adanya kesejatian-kesejatian yang berkarakter supra individual yang berakar pada hakikat Realitas...”.<sup>271</sup>

Tradisi bisa dikatakan adalah Agama itu sendiri dan ajaran-ajaran yang selalu terikat kepada *wahyu* kelangitan—Hakikat Asal realitas spiritual. Sebagaimana lanjutnya di tempat lain:

“Tradisi bisa berarti *ad-din* dalam pengertian yang seluas-luasnya, yang mencakup semua aspek agama dan percabangannya; bisa pula disebut *as-sunnah*, yaitu apa yang—didasarkan pada model-model sakral—sudah menjadi tradisi sebagaimana kata ini umumnya dipahami; bisa juga diartikan *as-silsilah*, yaitu rantai yang mengkaitkan setiap periode, episode atau tahap kehidupan dan pemikiran di dunia tradisional kepada Sumber, seperti nampak gamblang di dalam Sufisme. Karenanya tradisi mirip sebuah pohon, akar-akarnya tertanam melalui wahyu di dalam Sifat Ilahi dan darinya tumbuh batang dan cabang-cabang sepanjang zaman. di jantung pohon tradisi itu berdiam agama, dan saripatinya terdiri dari *barakah* yang, karena bersumber dari wahyu, memungkinkan pohon tersebut hidup terus.<sup>272</sup>... ia tidak lain adalah “Pohon Zaitun Yang Diberkati”, atau titik pusak kosmis, yang oleh Al-Qur’an dikatakan yang “Tidak di Timur maupun di Barat”.<sup>273</sup>

Sinar itu abadi dengan getaran Cahaya Suci Ilahiah menyinari seluruh semesta hingga terang dan hilang gelap. Perspektif tradisional erat dengan konsep yang sakral, dan memang adanyalah bahwa Yang Sakral adalah sumber Tradisi. Jalan langsung untuk memahami yang sakral ialah menghubungkannya dengan Yang Langgeng (*the immutable*) sekaligus Penggerak yang tidak digerakkan dan Yang Abadi (*the eternal*). Jadi, apa yang tradisional tidak dapat dipisahkan dari yang sakral. Barang siapa yang tidak memiliki kemampuan merasakan yang

---

<sup>271</sup> Ibid, 146-147

<sup>272</sup> S.H. Nasr, *Islam Tradisional*, Op.Cit, 3

<sup>273</sup> S.H Nasr menyinggung ayat *Nur* (Cahaya) ini dari al-Qur’an Surat 23: 35, sebagai simbol dari Tradisi Primordial. Lihat, S.H. Nasr, *Tentang Tradisi*, h. 165



sakral tidak akan menggunakan sudut pandang tradisional, karena manusia tradisional tidak terpisahkan dari yang sakral.<sup>274</sup>

Oleh karenanya unsur-unsur tradisi diantaranya berupa wahyu, agama, yang sakral, ide-ide ortodoksi, otoritas, kontinuitas, reguleritas transformasi kesejatan dengan kehidupan eksoterik, esoterik dan spiritual, juga dengan sains dan seni. Maka, hanyalah ada satu tradisi, yaitu Tradisi Primordial, yang satu dan hanya satu-satunya. Ia adalah kesejatan tunggal yang menjadi inti dan asal semua kesejatan. Semua tradisi merupakan manifestasi duniawi arketip surgawinya, yaitu Tradisi Primordial, sebagaimana juga pewahyuan berhubungan erat dan menjadi salah satu aspek Logos Universal, yang dalam arti tertentu dapat disebut Logos Universal itu sendiri.<sup>275</sup>

Pengertian-pengertian di atas sebagaimana dipandang oleh tradisionalis-perennialis sebelumnya, yakni René Guénon dan Frithjof Schuon yang sering dirujuk oleh Nasr. Dengan itu Nasr menekankan kembali dua elemen Tradisi, yakni yang pertama adalah kebenaran-kebenaran tatanan transendental yang berasal dari Sumber Realitas Utama—Tuhan (prosesi pewahyuan-Langit), seperti yang terdapat di tiap peradaban Agama dan Metafisika-Hikmah tradisional-perennial yang selalu merealisasikan spiritualitas. Elemen Tradisi berikutnya ialah keberlangsungan-pentransmisian atau aplikasi dari prinsip-prinsip Tradisi yang

---

<sup>274</sup> S.H. Nasr, *Tentang Tradisi*, Op.Cit, h 154-155

<sup>275</sup> Ibid, 147 dan 153

mengkreasikan alam ilahiah tersebut.<sup>276</sup> Tradisi secara prinsipal dan aplikatif itu adalah inheren, sebagaimana Nasr singkapkan:

“Tradisi mengimplikasikan regularitas transmisi dari keseluruhan aspek-aspeknya, mulai dari aturan-aturan legal maupun etis, persepsi-persepsi, hingga pengetahuan. Sarana transmisi yang beragam mulai transmisi secara lisan, inisiasi, transmisi kekuasaan, teknik-teknik dan kekuatan dari guru ke murid, serta kelangsungan yang terus menerus dari aroma spiritual dan kejadian yang sakral, semuanya terkait dan tak terpisahkan dari realitas yang dinamakan tradisi..., dalam sebuah peradaban tradisional, tidak ada ranah (*domain*) yang berhak mewujudkan tanpa menyertakan prinsip-prinsip tradisional beserta implikasi-implikasinya.”<sup>277</sup>

Dengan demikian, peradaban tradisional yang meliputi ajaran-ajarannya yang sakral dan laku atau praktik spiritual dalam mengaplikasikan ajaran-ajaran sakral tersebut adalah merupakan peradaban yang senantiasa langgeng dan berketerusan abadi zaman ke zaman—perennial.

Sebagai disiplin ilmu-epistemologis, kekhasan filsafat-hikmah tradisional ialah keharmonisan daya-aktualitas yang dianugerahi Tuhan kepada manusia sebagai makhluk sapiensial, yakni Inteleksi atau Intuisi intelektual-‘*Aql-ruhani*’ (spiritualitas) yang terintegrasi dengan wahyu. Dari epistemologi tradisional ini secara makro dan mikrokosmik membuka dimensi-dimensi kosmik yang terdapat dalam agama atau ajaran perennial.<sup>278</sup> Dengan demikian jelas, bahwasanya Tradisi sebagai perspektif merupakan alam pandang-cakrawala kalangan elit

---

<sup>276</sup> S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit, h. 181

<sup>277</sup> S.H. Nasr, *Tentang Tradisi*, Op.Cit, h. 159

<sup>278</sup> Lebih lanjut oleh Nasr proses epistemologis ini adalah perolehan sains sakral atau pengetahuan suci. Lihat, S.H. Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Op.Cit, 119. Dalam tradisi intelektual Islam, yang mengharmoniskan disiplin spiritual (pemurnian/ penyucian hati) dan filsafat (latihan intelektual teoritik) yang sempurna pada Islam terdapat dalam tradisi ajaran Iluminasi-*Isyraqiyyah*, tokohnya Syekh Suhrawadi (seperti yang telah disinggung, bahwa ia sebagai pewaris tradisi filsafat perennial, yang disebutnya sebagai *hikmah al-‘atiqah* atau hikmah abadi). Lihat, S.H. Nasr, *Intelektual Islam*, Op.Cit, h. 69

intelektual yang ditransmisikan di tiap peradaban tradisional-agama, khususnya dalam Islam ialah mereka kalangan *‘Arif-Filsuf-Sufi-‘Alim al-‘Ulama*.<sup>279</sup>

Pada prinsip epistemologis inilah yang akhirnya menjadi karakter utama peradaban-peradaban agama-perennial dan yang selanjutnya digunakan oleh Seyyed Hossein Nasr sebagai artikulasi khas dari tradisi filsafat atau hikmah perennial tersebut yang telah berkembang hingga sekarang. Dengan demikian Seyyed Hossein Nasr adalah seorang filsuf Muslim tradisional-perennial dengan perpaduan intelektualitas dan spiritualitasnya itu telah meluas ke kedalaman bathin agama Islam sehingga menjadi cerminan jantung dari tiap peradaban agama dan ajaran tradisional yakni Filsafat Perennial atau Tradisi Primordial yang darinya mewadahi kesucian pengetahuan atau pengetahuan suci (*sains sakral*).<sup>280</sup>

## 2. Sains Sakral; Epistemologi Tasawuf

Sebagaimana telah disinggung bahwa alam realitas Tradisi selalu berhubungan dengan realitas alam Suci atau Yang Sakral, karena memang itulah sumbernya. Seperti yang selalu ditekankan oleh Nasr;

---

<sup>279</sup> Sebagaimana diungkap pada hadist, *al-‘Ulama’ warasatul Anbiya’* (Para ‘Ulama adalah para pewaris Nabi), dan dalam Al-Qur’an pun disinggung pada Q.S. al-Fathir: 28, “*sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hambaNya hanyalah ‘Ulama*. Sejatinnya *‘Alim-‘Ulama* yang sesungguhnya inilah yang seharusnya dimaksud, bukan yang sering kebanyakan disebut-sebut di khalayak ramai atau “pasar” media.

<sup>280</sup> Penulis mengungkap bahwa Nasr mewakili peradaban setiap agama dan ajaran tradisional itu adalah sebab dikuatkan pula oleh pandangan Nasr, bahwa “menjalani suatu agama secara penuh adalah sama dengan menjalani semua agama dan tidak ada hal yang lebih sia-sia daripada usaha-usaha untuk menciptakan sinkretisme dengan tujuan mendapatkan universalitas, padahal dalam kenyataannya usaha itu hanya akan menghancurkan bentuk agama”, lih, S.H. Nasr, *Islam dalam Cita*, Op.Cit, h. 2. artinya, S.H. Nasr secara penuh mendalami keagamaan dan tradisi keislamannya.

“Untuk memahami makna kesucian, kita harus memahami pandangan tradisional mengenai realitas, baik kosmik maupun metakosmik,...”<sup>281</sup>

Secara makrokosmik (jagad raya), kosmologi tradisional memiliki tatanan universal alam yang hierarkis, begitu pula implikasinya pada mikrokosmik (alam manusia) itu semua berpusat pada Satu Pusat.<sup>282</sup> Dari titik pandang ini, sains sakral atau pengetahuan suci dapat didefinisikan oleh Nasr:

“*Scientia sacra* is none other than that sacred knowledge which lies at the heart of every revelation and is the center of that circle which encompasses and defines tradition”.<sup>283</sup>

Tersingkap bahwa pengetahuan sakral itu ialah pengetahuan suci yang bersemayam di jantung setiap pewahyuan dan merupakan pusat lingkaran yang meliputi dan yang menentukan tradisi. Dengan demikian, hadirnya sains sakral memberikan bentuk tradisi yang memanifestasi, tanpa pengetahuan yang suci ini tiadalah artinya peradaban tradisi yang langgeng.

Sains sakral bukanlah buah spekulasi kecerdasan manusia atau penalaran tentang inspirasi dan pengalaman spiritual yang bukan merupakan karakter dari intelektual, melainkan lebih dari itu, ia adalah apa yang diterima melalui inspirasi itu sendiri yang alami intelektual, dan sumbernya ialah wahyu dan inteleksi atau intuisi intelektual yang menyelimuti iluminasi hati dan fikiran manusia yang secara langsung dan murni hadir terasakan dan teralami, proses epistemologi ini disebutnya sebagai *‘Ilmu Hudhuri*—“*presential knowledge*”.<sup>284</sup>

---

<sup>281</sup> S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, Op.Cit, h. 76

<sup>282</sup> Sebagaimana telah diterangkan pada halaman 64-65 pada penelitian thesis ini.

<sup>283</sup> S.H. Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Op.Cit, 119

<sup>284</sup> Ibid

Intelek yang sepadan dengan istilah Spirit adalah sarana terdalam-*esensial* dalam diri manusia yang beberapa istilah sering disebutnya dalam peradaban tradisional atau agama itu seperti *Ruh* (Islam), *Spirit* (Latin), *Nous* (Yunani), *Atman* (Hindu), *Budhi-Sukma* (Budha), Mata-Hati (*Nusantara*) dan sebangsanya yang inheren dengan fithrah manusia itu sendiri sebagai makhluk sapiensial.<sup>285</sup>

Manusia tidaklah terbatas pada apa yang dimaknakan oleh kebanyakan “filsuf” sebagai keberadaan rasional semata, melainkan lebih dari itu sejatinya ialah keberadaan yang diberkahi melalui Intelegensi yang utuh terpusat kepada Yang Absolut dan untuk mengetahui Absolut. Maka, apabila ia terlepas dari Inteleksi Intuitif dan Wahyu sebagai sumber yang memancarkan kesakralan kepadanya itu, akibatnya keberadaan yang sebatas rasional tadi bisa menjadi “iblis”, karena telah “tercerai-terputus” dari sumber Asalnya.<sup>286</sup> Dengan demikian terarahkan alasan keberadaan manusia mewujudkan itu sejatinya oleh Nasr:

“To be human is to know and also to transcend oneself. To know means therefore ultimately to know the Supreme Substance which is at once the source of all that comprises the objective world and the Supreme Self which shines at the center of human consciousness which is related to intelligence as the sun is related to its rays.”<sup>287</sup>

Dengan demikian, amatlah mulia terciptanya manusia di kehadiran alam, yakni untuk pengetahuan dan mentransendensikan diri, dan arah pengetahuan itu ialah mengetahui Substansi Teragung sebagai sumber segala yang meliputi dunia

---

<sup>285</sup> Intelek atau Spirit berkorespondensi dengan alam kemalaikatan-kelangitan, yang sebagaimana juga dengan “Idea” Platonik. Maka, ia tidaklah sama dengan “mind”-fikiran mental (fakultas-daya diskursif nalar), pikiran berhubungan dengan kesetelahan imajinasi, sentimen dan memory-ingatan, yang adalah terwadahi pada jiwa (*anima* atau psikis). Lihat, William Stoddart, *Remembering*, Op.Cit, h. 61

<sup>286</sup> S.H Nasr, *Knowledge*, Op.cit, h. 8

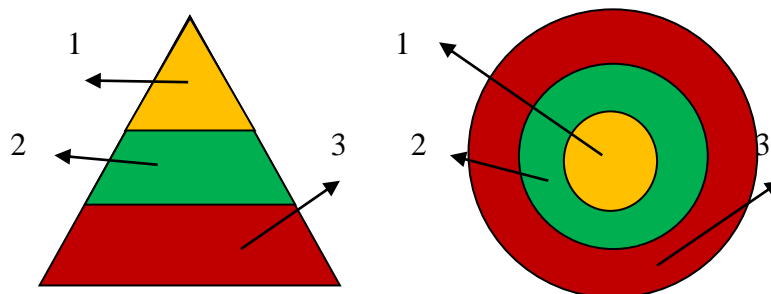
<sup>287</sup> Ibid

objektif dan Diri Teragung yang bersinar tepat pada pusat kesadaran manusia; intelegensi, sebagaimana matahari dengan sinarnya.

Merekalah para manusia suci dengan kecerahannya itu mencerahkan, seperti Nabi-Rasul, Avatar, Santos-Wali, Brahmin-‘Arif-Sufi failasuf dan kalangan beriman-*sholih, shiddiq* yang teguh (*syuhada’*) di jalan Allah SWT.<sup>288</sup>

Sains sakral selalu menguraikan Realitas Suprim yang transenden dan imanen. Garis horizontal yang selalu senantiasa terikat pada garis vertikal. Dengan penyatuan pengetahuan dari sumbernya inilah yang sejatinya hakikat dari keberadaan. Maka, setiap peradaban agama dan tradisi mengingatkan bahkan mengarahkan kembali kesadaran manusia kepada pusat diri manusia yang pada prinsipnya sudah terpadu dengan realitas Asal.<sup>289</sup>

Secara tradisional, manusia terdiri dari jasmani (*corpus*), jiwa (*anima*), dan Intelek (*spiritus*). Yang lebih tinggi sajalah yang dapat memahami yang rendah karena “memahami” secara literal berarti “mencakup/meliputi”. Intelek (*Spiritus*) itu berada di atas dan di pusat eksistensi manusia, oleh karenanya mencakupi dan meliputi setiap level eksistensinya.<sup>290</sup> Sebagaimana gambar berikut:



<sup>288</sup> Dalam pembukaan Al-Qur'an (*Al-Fatihah*), mereka yang telah diberi petunjuk ini telah diutarakan.

<sup>289</sup> Lebih lanjut lihat, S.H Nasr, *Knowledge*, Op.cit, h. 124

<sup>290</sup> S.H Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, Op.cit, h. 15

Nomor 1 (Emas) adalah wilayah Spirit, nomor 2 (Hijau) adalah alam Jiwa dan nomor 3 (Merah tua) adalah alam fisik. Semua alam mikro secara tradisional itu padu dalam diri manusia yang secara eksistensial berdimensi hierarkis dari yang Pusat atau Puncak itulah sejatinya Spirit (Intelek). Sejatinya upaya mencapai puncak itulah adalah prosesi integrasi-penyatuan.

Dapat ditelusuri bahwa epistemologi tradisional-perennial atau metafisika sejati yang disebutnya sebagai *sains sakral* itu ialah Inteleksi-Spiritual yang telah dibahas oleh para filsuf pada abad pertengahan baik dari tradisi Islam, Kristen dan Yahudi, dengan membedakan Intelek Aktif (*al-'aql al-fa'al*, *intellectus agens*, *hasekhel hapo'et*)—murni pengetahuan/pengetahuan murni—dengan intelektusi potensial atau “material” (*al-'aql al-hayulani*, *intellectus materialis*, *ha-sekhel ha-hayula'ni*) yang menerima pengetahuan dan menekankan sifat intelek terhadap apa yang diterima oleh pikiran manusia dari Intelek Ilahi.<sup>291</sup>

Akal bukanlah sekedar kecepatan berfikir dan kecerdasan gemilang yang bermain dengan ide-ide tanpa mampu mencapai dasar ide itu. Dalam bahasa Arab, *'Aqal* selain berarti pikiran dan intelek, dalam Islam juga digunakan untuk menerangkan sesuatu yang mengikat manusia dengan Tuhan.<sup>292</sup>

Kenyataan inilah sebagai perjalanan intelektual pada diri manusia untuk bisa menuju kepada Intelektual Asal atau Asal Intelektual yang adalah Suci dan Murni Ilahiah. Dia itulah *Sains Sakral*. Pencapaian kesadaran menuju kesadaran Tuhan yang realitasNya ialah Absolut-Mutlak, Infinite-Tak Terbatas, Kebaikan

---

<sup>291</sup> S.H. Nasr, *Knowledge*, Op.Cit, h. 119 dan juga catatan kaki, no. 3, h. 136

<sup>292</sup> S.H. Nasr, *Islam dalam Cita*, Op.Cit, h. 6

dan Kesempurnaan Tertinggi.<sup>293</sup> Dengan demikian, sejatinya melalui Tuhan yang adalah segala-galanya telah-sedang-dan terus melangsungkan dalam pemberian pengetahuan dan mengarahkan bagi yang menerima pengetahuanNya sebagai cerminanNya itu sejatinya adalah “penyatuan”.

Kesatuan itu ontologis, sebagaimana kesatuan yang serentak hadir dalam doktrin tradisional *Sat-Chit-Ananda* (Keberadaan-Kesadaran-Kebahagiaan), atau yang lebih esensial, ekspresi penyatuan itu seperti “Objek-Subjek-Satu Padu”, “Yang Diketahui-Yang Mengetahui-Pengetahuan”, “Yang Dicintai-Pecinta-Cinta”, dan dalam ritus Islam “Yang Didzikirkan-Yang Berdzikir-Dzikir itu sendiri” (*alMadzkur-adDzakir-adDzikir*) semuanya adalah satu padu.<sup>294</sup>

Mereka menyatu dan telah berada di pusat dan suci. Berkenaan dengan manusia suci atau mereka yang disebut sufi ini dikutip oleh S.H. Nasr dari F. Schuon dalam *Dimension of Islam*; 36-37, dinyatakan:

“Seorang Sufi hidup di bawah sorot pandang *al-Awwal*, *al-Akhir*, *adz-Dzahir*, *al-Bathin*. Sufi bergerak di dalam dimensi-dimensi metafisis ini, sejauh yang dapat ditempuhnya sebagai makhluk yang fana, seperti makhluk-makhluk biasa yang bergerak di dalam ruang dan waktu. Secara sadar ia adalah titik pertemuan dimensi-dimensi Ilahi. Ia dengan tegas terlibat di dalam drama universal dan ia tidak berilusi mengenai adanya jalan-jalan pelarian. Dan ia tidak pernah menganggap dirinya berada di “teritorial luar” dari dunia manusia-manusia biasa yang membayangkan bahwa mereka dapat hidup di luar Realitas Spiritual, yang merupakan satu-satunya realitas yang ada.”<sup>295</sup>

---

<sup>293</sup> S.H Nasr, *Knowledge*, Op.Cit, 122

<sup>294</sup> Ibid, pada catatan kaki no 1, h. 39

<sup>295</sup> S.H. Nasr, *Islam dan Nestapa*, Op.Cit, h. 25 pada catatan kaki no. 6



*Tasawuf* yang menjadi ajaran batin Islam menjadi disiplin ilmu yang sekaligus mengisi ruang perjalanan jiwa setiap manusia yang hendak berjalan menuju pusat Asal atau rumah sejatinya, Tuhan Allah Yang Maha Suci.

Dalam disiplin Tasawuf, *Thoriqat* (Jalan) sebagaimana telah disinggung lebih dikenal sebagai Jalan *Ma'rifah* (Pengetahuan Ilahi), Jalan *Mahabbah* (Cinta Ilahi), dan Jalan *Makhafah* (Ketakutan Ilahi) yang bersumber dan menuju pada realitas Ilahiah.<sup>296</sup>

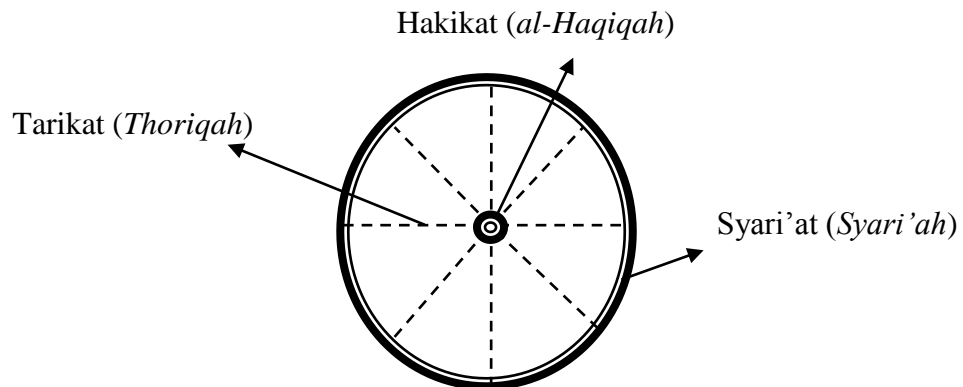
Kesadaran inilah yang telah diterangkan kepada “mereka para pejalan Ilahi”, seperti yang diungkap dalam Kitab Suci Al-Qur'an, antara lain; Q.S, Al-Baqarah: 46, “(yaitu) orang-orang yang meyakini, bahwa mereka akan menemui Tuhannya, dan bahwa mereka akan kembali kepadaNya”; berikutnya pada Q.S, Al-Baqarah: 156, “mereka menyatakan ‘sesungguhnya kami milik Allah dan sesungguhnya kami orang-orang yang kembali-pulang kepadaNya”.

Perjalanan universal-kosmik sebagaimana dideskripsikan S.H Nasr, bahwa adanya lingkaran kosmik yang utuh; *Haqiqah* berada di pusat lingkaran; *Thariqah* sebagai penghubung lingkaran pada pusat; dan lingkaran luar (*Syari'ah*) terhubung mendalam kepada Pusat oleh sebab keberadaan jari-jari (*Thariqah*). Prinsipnya, *Syari'ah*, *Thariqah* dan *Haqiqah* adalah integral. *Syari'ah* memiliki dimensi terdalamnya yang berperan sebagai jalan/ jembatan penghubung sehingga memanifestasikan *Thariqah* yang adalah sebagai jalan dalam mendalami

---

<sup>296</sup> Lebih lanjut lihat, S.H Nasr, *The Garden of Truth*, Op.Cit, h. 110

kedalaman syari'at untuk menuju kepada Inti-Pusat Hakikat.<sup>297</sup> Bila divisualisasikan deskripsi Nasr tersebut, terlihat gambar sebagaimana lingkaran utuh dari tiga domain *Syari'ah*, *Thoriqah*, dan *Haqiqah* di bawah ini:<sup>298</sup>



Tak ada jalan selain Jalan menuju Haqiqah, karena ia bersumber dan menuju kembali kepada Sumber tersebut. Maka, ontologis siklus tersebut abadi yang terjaga dalam peradaban tradisi perennial-Islam; *Tasawuf*.

Merekalah para Sufi—manusia suci yang telah memperoleh pengetahuan suci-*sains sakral* (Inteleksi—*Wahyu*)- sebagai dasar pusat eksistensinya itu melampaui fragmen-fragmen eksternal eksistensi. Sedangkan mereka yang terjebak pada fragmen eksternal tanpa kesadaran adanya keutuhan Lingkaran Pusat itu, maka ia menjadi manusia yang terjatuh—terlempar jauh dari pusat eksistensinya dan dari lingkungan kosmisnya—merekalah secara epistemologis disebut sebagai manusia-manusia “modern”.<sup>299</sup> Artinya, sisi kesadaran manusia

<sup>297</sup> Lebih lanjut mengenai relasi *haqiqah*, *thariqah* dan *syari'ah* ini, lihat S.H. Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta*, Op.Cit, h. 84-dst. juga, *The Garden of Truth*, Op.Cit, h. 16-dst.

<sup>298</sup> S.H. Nasr, *The Garden*, Ibid, 17.

<sup>299</sup> S.H. Nasr, *Islam dan Nestapa Dunia Modern*, Op.Cit, h. 5-dst. Sudah banyak memang kritik yang diarahkan kepada mental-dunia modern dari kalangan filsuf Barat modern sendiri hingga postmodernisme, namun kritik itu menjadi absurd karena *reason*-nalar rasio itu dikritik pula oleh *reason*-nalar rasio yang terbatas. Seharusnya kebenaran-kebenaran yang metarational yang layak mengkritik dan bukannya yang irrational. Lihat, S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit, 215.

yang tidak sadar akan Pusat-Hakikat—hanya terpaut pada dunia “luaran” yang sebatas *Syari’ah* (aksidental; terpana oleh hal-hal fragmentatif-fenomena sehingga lupa *esensi-transendental* sebagaimana Pusat)—itu pada tingkatan tertentu dapat dinyatakan sebagai manusia “modern”.

### 3. Kritik Seyyed Hossein Nasr terhadap Modernisme

Melalui perspektif tradisi intelektual Islam dan mazhab perennialisme tersebut, nampaklah oleh Nasr dalam melihat realitas dunia modern yang telah dimulai sejak berakhirnya abad pertengahan dengan kemunculan tokoh Descartes hingga berkembang di Barat Modern itu adalah sebuah dunia krisis dan mengelirukan. Kekeliruan itu disebabkan pengaminan “aku berfikir, maka aku ada (*cogito ergo sum*)” yang mengimplikasikan penafian di luar “aku-*cogito*”. Justru, seharusnya dengan kesadaran “aku-*cogito*” itu mengarahkan realitas keberadaan Sang “Ada-Keberadaan”, secara implisit karena adanya Sang Ada-Keberadaan itulah mengimplikasikan *cogito*/ “aku berfikir”. “aku” ego Descartes yang didasari pada metode *skeptis*-ragu-sangsi yang kontradiktif itu menjadi modus pemikiran modernisme yang berkembangbiak pada pemikiran/ideologi *isme-isme* hingga ke postmodernisme yang berangsur pesat meniadakan alam kesakralan dan sekaligus “membunuh alam ketuhanan”. Akhirnya tersaksikanlah oleh S.H Nasr, bahwa realitas filsafat modern bukanlah cinta akan kebijaksanaan—sebagaimana arti sejatinya filsafat demikian—melainkan malah sebaliknya, filsafat modern menjadi *misosophy*—benci akan kebijaksanaan.<sup>300</sup>

---

<sup>300</sup> Lebih detail lihat, S.H Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Op.Cit, h. 34-36.

Secara paradigmatis dapat dirinci asumsi-asumsi modernisme yang Cartesian-Newtonian itu, antara lain: a. *Subjektivisme-antroposentrisme*, manusia adalah pusat dunia yang mengungguli kesadaran subjektif manusia; b. *Dualisme*, yang membagi realitas menjadi subjek dan objek, manusia dan alam, dengan menempatkan superioritas subjek atas objek; c. *Mekanistik-deterministik*, yang menegaskan asumsi kosmologis bahwa alam raya merupakan sebuah mesin raksasa yang mati, tidak bernyawa, dan statis, bahkan tidak alam saja, melainkan segala di luar kesadaran subjek dianggap mesin yang bekerja menurut hukum matematis kuantitatif, termasuk tubuh manusia; d. *reduksionisme-atomistik*, sebagai konsekuensi dari mekanistik-deterministik yang memandang alam semesta semata-mata dipandang sebagai mesin yang mati tanpa makna simbolik dan kualitatif, tanpa nilai, tanpa cita rasa etis dan estetis. Alam betul-betul hampa dan kosong dari nilai spiritualitas; e. *instrumentalistik*, sebagai modus pengetahuan sains yang diukur untuk memenuhi kepentingan-kepentingan material dan praktis, karena itu manusia modern makin dapat mendominasi dan mengeksploitasi alam; f. *materialisme-saintisme-positivisme* (konsekuensi dari paradigma sebelumnya), sebuah pandangan dunia yang menempatkan metode ilmiah eksperimental sebagai satu-satunya metode dan bahasa keilmuan yang universal sehingga segala pengetahuan yang tidak dapat diverifikasi oleh metode itu dianggap tidak bermakna apa-apa.<sup>301</sup>

Paradigma modernisme demikian telah menghegemoni cara pandang, pola pikir, dan sikap mental manusia modern sejak tiga ratus tahun terakhir dalam

---

<sup>301</sup> Husein Heriyanto, *Paradigma Holistik*, Op.Cit, h. 43-54

mempersepsi realitas, visi dan sistem nilai. Sekali pun sejak awal abad 20 paradigma ini mendapat kritikan tajam, ternyata paradigma ini masih kuat mencengkram banyak orang di dunia modern.<sup>302</sup> Artinya manusia-manusia yang bermunculan di dunia modern yang telah terkena imbas itupun sama saja mengkritisi dunianya sendiri yang sudah sedemikian rupa membekas dan berkuat di paradigma mental modernisme tersebut, seperti kebanyakan dalam pemikiran modernisme-postmodernisme dan ideologi di sekelilingnya yang sekuler.

Berbeda halnya dengan ketajaman pandangan kalangan tradisionalis-perennialis, mereka menyaksikan bahwa dunia modern adalah zaman kegelapan yang bukanlah Renaissance (pencerahan), karena karakternya yang telah memutuskan hubungan dengan Tuhan; tidak memiliki kontemplasi utuh; lebih condong kepada gerak aksi; reduksionis; mekanistik; spesialisasi bidang ilmu yang separatis; terpukau pada dunia profan (non-sakral); penonjolan individualisme yang mengakibatkan kekacauan sosial; materialisme; cenderung melihat hasil daripada proses.<sup>303</sup> Maka, anggapan zaman Renaissance-Modern itu sebagai abad pencerahan adalah ilusif.

Penyingkapan atas krisis dunia modern di atas dipertegas oleh S.H. Nasr, bahwa modernisme bukan berarti sebatas perubahan dan pembaharuan; melainkan cara pandang dunia yang berupa filsafat partikular dengan dasar penolakannya pada realitas alam pandang teosentris—menghapus Tuhan dari pusat realitas

---

<sup>302</sup> Ibid, h. 154-155

<sup>303</sup> Karakter ini ditulis oleh René Guénon dalam *Crisis of The Modern World* yang diringkas oleh Surandy Ikhsan dalam skripsinya berjudul, *Tradisionalisme dalam Bengkel Teater Rendra; Studi Analisis karya dan Proses Kreatif W.S Rendra* (Bandung: UIN SGD, 2013), h. 37.

kehidupan dan menggantikannya dengan manusia di tempatNya, maka perhatiannya lebih pada individualisme, yang secara epistemologis berupa metode kognitif dengan dasar rasionalisme atau empirisme yang menjadikan penilaiannya serba manusia—humanisme, keduniawian, dan antroposentrisme.<sup>304</sup>

Modernisme sangat bertolak belakang dengan peradaban Tradisional dan Agama yang berakar pada Pusat-Tuhan (Teosentris) untuk mengingatkan manusia sebagai *teomorphis* (berketuhanan) dengan memiliki fakultas-daya yang tidak hanya sebatas pada fikiran dan nalar, tetapi juga Intelekt, intuisi spiritual, *iman*, sehingga kemungkinannya mampu menerima wahyu dan mendekati kebenaran yang melampaui kemanusiaan.<sup>305</sup>

Kekeliruan dan kesesatan filsafat modern sejak mulanya hingga sekarang itulah mengakibatkan berbagai krisis terjadi, seperti krisis lingkungan, krisis mental-spiritual, krisis sains-teknologi hingga ekonomi dan politik. Pada kenyataan ini patut disikapi untuk kembali kepada alam realitas peradaban Tradisional-Agama-Timur dengan hikmah perennialnya.

Upaya-upaya Nasr melalui karya-karyanya yang dari sekian banyak itu telah mengarahkan untuk kembali kepada sumbernya yakni alam ilahiah Kesucian yang memanifestasikan hikmah kebijaksanaan-filsafat perennial yang terjaga di peradaban Tradisional-Agama-Timur. Barat Modern telah kehilangan akar tradisinya, jadi yang sangat memungkinkan untuk bisa “bernafas” kembali dari

---

<sup>304</sup> S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit, h. 209-210

<sup>305</sup> Ibid, h. 210

krisis tersebut adalah Barat menghadap Timur; bukan berarti sebatas teritorial melainkan sebagai simbol terbitnya Cahaya Matahari.<sup>306</sup>

Sebagaimana yang telah dilakukan para perenialis sebelumnya, seperti René Guénon, Ananda K. Coomaraswamy, dan Frithjof Schuon; yang menentang dan sekaligus mengarahkan Barat Modern—yang anti Agama dan anti Metafisika—itu untuk kembali kepada pengetahuan abadi atau hikmah-filsafat perennial.<sup>307</sup> Sebagai aliran atau mazhab dalam peta intelektual, peran filsafat perennial ini sangat penting dalam peradaban manusia lebih-lebih di Barat menjelang masa akhir-krisisnya itu dinyatakan oleh Nasr, bahwa:

“Saat ini, filsafat perennial dalam keragaman rumusannya, menjadi aspek penting peta filsafat secara umum di Barat terutama dengan kematian perlahan-lahan aliran-aliran filsafat modern yang tersisih oleh apa yang sekarang disebut pascamodernisme, melalui kritisisme internal dan merusakkan seluruh struktur makna yang pernah eksis sebelumnya, seperti dinyatakan Jacques Derrida dan pendukung dekonstruksionisme, dalam usaha menggiring lembaga filsafat Barat modern pada kematiannya. Bukan hanya Heidegger, tetapi juga para filsuf Amerika tertentu saat ini seperti Richard Rotry dan lain-lainnya, menganggap lembaga filsafat seperti yang dikenal kini di Barat sedang menuju kematiannya. Persisnya dalam periode kekacauan saat ini, ketika filsafat yang dipraktikkan pada beberapa dekade terakhir di Barat tidak dapat menolong Barat terlalu banyak, dan sebenarnya, seluruh kemanusiaan modern sangat membutuhkan tuntunan spiritual, filsafat perennial yang sekali lagi dipandang oleh banyak kalangan sebagai filsafat alternatif yang mampu memenuhi kebutuhan umat manusia terhadap bentuk ilmu pengetahuan tertinggi yang pada saat bersamaan tidak satu pun mampu memenuhinya selain dari kebijaksanaan yang ada dalam setiap jantung berbagai agama.”<sup>308</sup>

Tegas pada paragraf di atas menunjukkan betapa dunia modernisme dengan segala aspeknya terlebih lagi pada domain filsafatnya mengalami krisis

---

<sup>306</sup> Ibid, 194-198 dan 220.

<sup>307</sup> S.H. Nasr, *Islam dan Nestapa Dunia Modern*, Op.Cit, h. 183.

<sup>308</sup> Ibid, 183-184

dan sekarat, itulah bukti bahwa basis ontologis-epistemologisnya yang telah salah-keliru. Lanjut Nasr, sebab pemberontakannya melawan Allah, manusia modern “terjatuh” dari pusat, maka ia berada di pinggiran yang dianggapnya itu realitas “satu-satunya. Manusia modern lupa siapa ia sebenarnya, ia tidak menyentuh sisi terdalam-*bathin* pusat esensi manusia itu sendiri. Pengetahuannya bersifat eksternal—dangkal, sehingga akhirnya ia pun menciptakan sains-sains palsu—yang tanpa cahaya Intelekt. Paradigma dualisme Cartesian itu telah merusak citra manusia yang sempurna—*corpus, anima, spiritus*—citra yang sedemikian lengkapnya dikemukakan dalam tradisi Hermetik, dan sering diulang di dalam berbagai tulisan mengenai filsafat Islam”.<sup>309</sup>

Sifat mental modernisme yang reduksionistik-memutus akar eksistensi/epistemologis itu patut dan mesti disikapi penuh hati-hati terutama pada kesepakatan istilah sebagaimana istilah “objektif”. Misal, alam dunia-realitas bagi manusia modern dianggap tidak memiliki dimensi transendental, karena tidak terakses, maka terabaikan secara kolektif, akhirnya kesepakatan kolektif itu secara “objektif” dinyatakan tidak ada. Muncullah ilusi teori evolusi yang kemudian menyusup ke bidang antropologi, yang ini malah dianggap “objektif”. Peradaban modern sejak zaman renaissance adalah sebuah eksperimen yang telah mengalami kegagalan karena kesalahan konsep-konsep yang melandasinya dan tidak menyertakan hal yang paling esensial bagi si manusia.<sup>310</sup>

---

<sup>309</sup> Dualisme Cartesian memisahkan-membatasi hanya pada ranah raga dan jiwa. Ibid, h. 5-12. Tradisi Hermetik; ajaran metafisika dengan simbolitasnya dalam pengekspresian Kebenaran itu memiliki interaksi dengan alam Tasawuf Islam. lihat, S.H. Nasr, *The Garden*, Op.Cit, h. 139

<sup>310</sup> S.H. Nasr, *Islam dan Nestapa Dunia Modern*, Op.Cit, h. 11-19



Dengan tanpa landasan esensial—Intelektual (Spiritual)—itu, maka manusia modern menjadi buntu dan lalu menggejala mentalitas yang krisis spiritual dan secara massive barulah terasa setelah efek fisikal dari krisis global lingkungan alam.<sup>311</sup> Banyak lagi krisis yang ditemui di lingkungan manusia. maka, satu-satunya harapan terhindar dari krisis ini adalah tidak lagi menjadi makhluk yang ingkar, tapi makhluk yang berdamai dengan Penguasa surgawi dan bumi, dan tunduk kepada Allah. Hal ini berarti tidak lagi menjadi modern, menurut pengertian umum terhadap istilah tersebut, mati, dan lahir kembali.<sup>312</sup>

Dunia modern yang menggerogoti dan berusaha menghancurkan semua kesucian dan agama itu disikapi Nasr dalam menanggapi sekaligus mengarahkan kepada para pemuda—khususnya *Muslim*—sebagai generasi ke depan akan menghadapi tantangan dunia modern yang dikategorikan ke beberapa aspek kehidupan antara lain:

*Pertama*, berkaitan dengan agama, spiritual dan intelektual; seorang muslim pertama-tama memelihara kekuatan imannya dan jangan kehilangan keyakinan terhadap keabsahan dan kebenaran ajaran Islam—seperti beberapa anggapan keliru para orintalis-islamisis mengenai Al-Qur'an, Rasul-Nabi Muhammad *saww*, dan perangkat keagamaan lainnya—baik umum dan khusus itu bisa pula saling berkoordinasi antara kalangan tua dan pelajar muda Muslim;

---

<sup>311</sup> Cukup aneh bagi Nasr, apabila yang mulai menyadari keburukan-keburukan di dalam peradaban Modern adalah masyarakat biasa di Barat—bukannya oleh kalangan akademisi. Padahal lebih setengah abad lampau telah dikritik secara radikal oleh filsuf tradisionalis-perennialis Perancis, yakni Rene Guenon melalui karya-karyanya yang tajam, seperti *The Crisis of Modern World*, 1927. Lalu disusul oleh Ananda K. Coomaraswamy dan F. Schuon. Namun tulisan-tulisan mereka ini tidak diperdulikan di lingkungan akademis untuk waktu yang lama, bahkan sebagian besar tulisan-tulisan itu hingga kini masih diabaikan. Lih, S.H. Nasr, *Ibid*, h. 19 dan 26-fn. 12

<sup>312</sup> *Ibid*, h. 17-21

Mengemukakan prinsip-prinsip Islam tradisional-universal dengan bahasa kontemporer sehingga menghindari sektarianisme picik dan oposisi di dalam dunia Islam itu sendiri; Pentingnya mempelajari agama Kristen, Yahudi dan agama-agama lain menurut sudut pandang Islam yang paling universal agar tidak terjadi konflik yang dibeda-bedakan oleh kalangan modernis; Mempelajari juga tradisi intelektual muslim secara mendasar yang mencakup yurisprudensi (*fiqh*) dan prinsip-prinsip yurisprudensi (*ushul fiqh*), hingga ilmu-ilmu teologi, filsafat dan pengetahuan spiritual tasawuf, selain disiplin-disiplin dasar seperti tafsir Al-Qur'an dan *Hadist*; Muslim mampu mempertahankan agama Islam dari distorsi interpretasi dengan bertumpu pada agama yang paling otentik, mampu memetik tanggapan dari tradisi intelektual Islam terhadap tantangan berbagai teori dan praktik filsafat dan sains modern, dan kaum muda muslim mampu membedakan antara modernisme dan tradisi-tradisi agama otentik yang bersaudara dengan Islam dibandingkan dengan sekulerisme. Pada kategori *kedua*, berkaitan dengan sosial, ekonomi dan politik; kategori *ketiga*, dengan seni; dan kategori *keempat* dengan gaya hidup yang dihubungkan dengan gaya modern.<sup>313</sup>

Semua kategori ini merupakan bidang kajian yang disorot dan diarahkan Nasr kepada generasi muda muslim dalam menanggapi dunia modern yang telah krisis. Seperti dalam Seni misalnya, ia mengarahkan untuk pertama-tama memperkenalkan diri mereka pada tradisi seni mereka sendiri yang berdasarkan pada hierarki nilai-nilai tertentu dan filsafat seni yang berbeda dengan apa yang ada di Barat. Dari situ, ia akan tahu betapa kayanya tradisi seni Islam, sehingga

---

<sup>313</sup> Tanggapan ini diringkas dari S.H. Nasr *Menjelajah Dunia Modern*, Op.Cit, 243-255

akhirnya ia tidak akan tinggal diam menanggapi kritisisme-kritisisme mengenainya agar waspada pula akan pengaruh seni modern terhadap jiwa.<sup>314</sup>

Betapa dunia modern dari segala seluk-beluknya memiliki efek-efek tertentu, maka itu mesti disikapi secara prinsip-mendasar dan praktis-aplikatif. Dengan demikian upaya kembali kepada alam peradaban Agama—tradisi dengan falsafah-hikmah perennial mencerminkan kembalinya kepada Pusat, dan hal itu secara eksistensial telah terwujud pada diri seorang S.H. Nasr.

#### **4. Karya-Karya Seyyed Hossein Nasr**

Secara lengkap mengenai daftar karya-karya yang telah dihasilkan S.H Nasr telah tersedia dalam *Philosophy of Seyyed Hossein Nasr* itu terhitung sejak 1961 hingga tahun 2000 telah menghasilkan 60 buku dan menghasilkan 504 artikel sejak 1958 hingga 2000. Masing-masing telah diterjemahkan ke berbagai bahasa termasuk beberapa diantaranya bahasa Indonesia.<sup>315</sup> Beberapa jurnal internasional yang menerbitkan artikel-artikel tersebut, antara lain: *Journal Milla wa Milla* (Melbourne, Australia), *Journal Iran* (terbit di London), *Studies in Comparative Religion* (London, Inggris), *Religious Studies* (Cambridge, Inggris), *The Islamic Quarterly* (London, Inggris), *Hamdard Islamicus* dan *Word Spirituality*.<sup>316</sup> Beberapa secara on-line pun terdapat di media Jurnal World Wisdom, Study Comparative of Religion dan juga Sacred Web.

---

<sup>314</sup> Ibid, h. 251-252

<sup>315</sup> Lewis, dkk (Ed), *Philosophy*, Ibid, h. 832-963

<sup>316</sup> Smith, "Sayyid Hussein Nasr" yang dikutip Khudhori Sholeh dalam Khudhori Sholeh, *Filsafat Islam*, Op.Cit, h. 367

Kiranya di sini ditampilkan beberapa karya besarnya yang telah menjadi buku dapat diklasifikasikan secara bertahap dari tahun ke tahun, antara lain;<sup>317</sup>

Tahun 1964, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Method Used for Its Study by the Ikhwan ash-Shafa, al-Biruni and Ibn Sina* (Cambridge: Harvard University Press), buku ini adalah disertasi doktoral Nasr di Universitas Harvard, pembahasannya antara lain upaya mengembalikan kesadaran pada Sains Islam sebagai alternatif dalam melihat realitas kosmos yang sejatinya bertatanan secara ilahiah-indah penuh makna; *Three Muslim Sages: Ibn Sina, Suhrawardi and Ibn 'Arabi* (Cambridge: Harvard University Press), buku ini berawal dari kuliah terbuka yang menghadirkan perspektif filsafat Islam dari sisi Ilmuwan-Filsuf, Iluminasionis dan Sufi.

Tahun 1966, *Ideals and Realities of Islam* (London: Allen and Unwin), buku ini awalnya berupa kumpulan ceramah Nasr di Universitas Beirut Amerika yang menjelaskan segala aspek Islam secara komprehensif dengan realitas dan idealitas keislaman sesungguhnya dari perspektif Hikmah Perennial.

Tahun 1967, *Islamic Studies Essays on Law and Society, the Sciences, Philosophy and Sufism* (Beirut: Library du Liban).

Tahun 1968, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: Harvard University Press), buku ini memaparkan sains Islam dari prinsip-prinsip Islam itu sendiri yang abadi bukan sekedar historis melainkan sebagai kesatuan kosmis yang semuanya terjalin dari berbagai disiplin keilmuan dalam Islam (Hukum,

---

<sup>317</sup> Sebagian data ini diperoleh dari William Chittick (Ed), *The Essential*, Op. Cit, h. 233. Beberapa di peroleh di The George Washington University, *Curriculum Vitae Seyyed Hossein Nasr*, Op.Cit. dan sebagai tambahan juga bisa dibandingkan di Aan Rukmana, *Seyyed Hossein Nasr: Penjaga Taman Spiritualitas Islam* (Jakarta: Dian Rakyat, 2013), h. 22-26

Seni, Teknologi, Kedokteran, dan sebagainya) untuk mengarahkan kembali kepada Sang Intelek Murni yakni Tuhan sehingga mengkritik secara langsung sains modern. *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Allen & Unwin), buku ini berasal dari empat kuliah yang disampaikan di Universitas Chicago pada 1966 dengan tujuan meneliti persoalan-persoalan gangguan perdamaian kehidupan manusia akibat berbagai penerapan sains modern oleh sebab krisis spiritual yang melahirkan kejahatan-kejahatan di bumi, agar terhindar krisis itu maka itu mestilah berdamai dengan Langit.

Tahun 1972, *Sufi Essays* (London: Allen & Unwin), buku ini kumpulan dari beberapa artikel yang telah diterbitkan di beberapa jurnal internasional, diantara isinya mengenai pembahasan prinsip-prinsip utama dalam *Tasawuf*, sejarah Islam dan persinggungannya dengan tradisi tasawuf, dan zaman modern terhadap problematikanya untuk diberikan solusi secara prinsipal dan aplikatif. Tentu semuanya itu dilihat dari perpektif internal Sufi-Perennialis.

Tahun 1976, *Islam and Plight of Modern Man* (London: Longmans), buku ini mengangkat kembali perspektif Islam Tradisional secara intelektual hingga melawan modernisme yang gelombangnya terus menjajah aspek-aspek Islam, untuk itu perlu disikapi agar terarah kepada prinsip langgeng Islam itu sendiri.

Tahun 1976, *Islamic Sains: An Illustrated* (London: World of Islam Festival). Buku ini mengungkap sains Islam secara historis maupun prinsipal dari berbagai bidang di dalamnya yang komprehensif, holistik dan perennial.

Tahun 1978, *Sadr ad-dīn Shīrazī and His Transendent Theosophy* (Teheran and London: Imperial Iranian Academy of Philosophy). Buku ini

biografi perjalanan Mulla Shadra yang menjelaskan Hikmah Muta'aliyah (*Asfar*) Mulla Shadra dari tradisi Ishfahan atau Shadrian itu sendiri.

Tahun 1981, *Islamic Life and Thought* (London: Allen & Unwin). Buku ini kembali menegaskan bahwa Islam hadir dalam kehidupan nyata tidak hanya secara historis maka itu perlu dilihat dari perpektif ajaran yang abadi-Tradisional dari dalam aspek Islam sendiri; Hukum-Sosial, Kebudayaan dan Kehidupan Intelektual, Ilmu-Ilmu Pengetahuan (Sains), Filsafat dan Tasawuf.

Tahun 1981, *Knowledge and The Sacred* (New York: Crossroad). Karya masterpiece Nasr berupa kuliah Giffords Lecture di Universitas Edinburgh pada 1981, sebagai ajang bergengsi internasional di kalangan intelektual-filsuf-pemikir dunia. Nasr sebagai filsuf Islam pertama dalam penghargaan tersebut memaparkan kodrat Ilmu dengan segala relasinya itu secara ontologis-epistemologis-aksiologis kepada manusia untuk tidak lupa bahwa sejatinya Ilmu itu inheren dengan alam Sakral-Suci yang berasal dari Langit-Tuhan dan memancar lalu termanifestasikan ke berbagai wujud tersedia di peradaban tradisional dan agama yang perennial.

Tahun 1982, *Muhammad: Man of Allah* (London: Muhammadi Trust). Buku ini mengingatkan bahwa Nabi Muhammad SAW sebagai Insân Kâmil adalah contoh kosmis utama bagi setiap jiwa insan yang lahir di muka bumi untuk kembali ke alam ilahi-spiritualitas.

Tahun 1986 (edited and introduced), *The Essential of Frithjof Schuon* (Warwick: Amity House). Kinerja ini adalah kumpulan tulisan yang esensial dari karya-karya Frithjof Schuon dengan perspektif perennialnya yang memaparkan prinsip-prinsip metafisika dan aspek-aspeknya, doktrin spiritual dan aplikasinya.

Tahun 1987, *Islamic Art and Spirituality* (London: Golgonooza Press). Karya ini memaparkan hubungan seni dengan spiritualitas Islam yang sangat signifikan baik secara epistemologis dan aksiologis dalam Seni Islam.

Tahun 1987, *Traditional Islam in The Modern World* (London and New York: KPI). Buku ini kembali menegaskan Islam tradisional sebagai tandingan dan tantangan di dunia modern dengan Islam modern secara keseluruhan sehingga nampak berbeda keberadaan Islam fundamentalis-pseudo/kontra tradisi yang telah menafikan dimensi intelektual-spiritual serta sains dan seni Islam itu sendiri.

Tahun 1993, *A Young Muslim's Guide to The Modern World* (Chicago: Kazi Publications). Buku ini kembali membeberkan bobroknya dunia modern atau sudut pandang modernisme, maka ditegaskan kepada seluruh pelajar Islam Barat untuk menatap pada prinsip-aplikatif perenial Islam agar terarah di dunia modern ini; *The Need for Sacred Science* (Albany: SUNY Press), buku ini mengungkap betapa lingkungan alam telah dirusak oleh teknologi dan sains modern maka itu perlu kembali dipulihkan dengan sains sakral yang selalu ternaungi oleh Langit.

Tahun 1996, *History of Islamic Philosophy* (edited with O. Leaman). 2 vol, London: Routledge. Karya ini berupa kumpulan tulisan dari beberapa pakar filsafat Islam yang masing-masing mengangkat kembali khasanah filsafat Islam; *The Islamic Intellectual Tradition in Persia* (Nasr's essays edited by M. Aminrazavi), London: Curzon Press, karya yang berupa kompilasi esai-esai Nasr mengenai tradisi intelektual Persia dari teologi, filsafat dan 'irfan-tasawuf; *Religion and the Order of Nature* (New York & Oxford: Oxford University Press), buku ini mengungkap tabiat jiwa agama-agama dan alam lingkungan

hidup serta manusia (*homo sapiential*) yang memiliki nilai ketuhanan sehingga menuntut sikap saling harmonis sebagai keberadaan yang hadir di semesta alam.

Tahun 1999, *Poems of Way* (Oakton: Foundation for Traditional Studies), adalah buah karya hasil dari perenungan intelektual-spiritual Nasr berbentuk puisi.

Tahun 1999-2000-2010, *An Anthology of Philosophy in Persia* (edited with M. Aminrazafi), vols. 1-2 dan 3 (New York: Oxford University Press). buku ini berupa kumpulan teks-manuskrip dari khasanah filsafat Persia sejak Zoroaster hingga abad pertengahan Islam pada tradisi *Kalam* Islam.

Tahun 2001, *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*. Edited by L.E Hahn, R. E Auxier, and L. W. Stone , Jr. The Library of Living Philosophers, vol. XXVII (Chicago Open Court). Buku ini tulisan dari beberapa pakar yang mengupas pemikiran dan filsafat Seyyed Hossein Nasr, berupa respon-kritis dalam lingkup apresiasi terhadap filsuf terpilih, sehingga sang filsuf memberi komentar-jawaban terhadap tulisan para pakar yang sebagian besar telah menyatakan bahwa Seyyed Hossein Nasr adalah penerus dari Penjaga Filsafat Perennial.

Tahun 2002, *The Heart of Islam: Enduring Values of Humanity* (San Fransisco: Harper San Fransisco). Buku ini merespon isu yang berkembang di Barat mengenai studi keislaman yang makin dipandang sebelah mata sebab tragedi bom 11 September 2001. Responnya ialah perlu dilihat kembali Islam dari inti-Hati Islam itu sendiri yakni ketauhidan yang implikasinya hidup damai dan menyebarkan kasih sayang; *Islam: Religion, History, and Civilization* (San Fransisco: Harper San Fransisco). Buku ini kelanjutan dari buku sebelumnya mengenai ketegasan Islam terhadap segala isu kontemporer untuk ditampilkan



kembali bahwa Islam sebagai agama yang memiliki sejarah dan peradaban hadir demi kepentingan umat manusia.

Tahun 2006, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land Prophecy* (Albany: SUNY Press). karya ini beberapa materinya berupa teks yang sempat dipublikasikan namun ada beberapa yang terbaru demi menegaskan kembali kebermulaan filsafat sejatinya yang adalah selalu berkaitan dengan wahyu “kenabian”, khususnya dalam filsafat Islam meneguhkan sinaran kenabian itu dari tiap tradisi filsafat yang terdahulu sejak Pythagoras, Parmenides dan juga di peradaban Agama-Agama dan Ajaran Tradisional (Hindu, Buddha, China, Zen, dst) dengan doktrin dan pendekatannya, ini mengingatkan bahwa bukanlah filsafat namanya bila hanya sebatas pada rasionalisme belaka.

Tahun 2007, *The Garden of The Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition* (New York: Harper Collins Publisher), buku ini mengemukakan doktrin Sufi dari Sufi itu sendiri beserta metoda sebagai jalan lingkaran Sufi yang secara universal integral dalam jalan itu terwujud pada Kebenaran, Keindahan dan Kebaikan. Jiwa-jiwa dengan nilai universal inilah yang dibutuhkan kepada setiap insan baik lelaki maupun wanita.

Tahun 2015, *The Study Qur'an; A New Translation and Commentary* (New York: HarperOnePublisher). Karya ini merupakan kumpulan beberapa esai, terjemahan dan komentar al-Qur'an yang sering disebut sebagai tafsir al-Qur'an. Seyyed Hossen Nasr selaku ketua editor dari proyek agung yang mensupervisi kegiatan ini berlangsung melalui perspektif intelektual dan spiritual tentunya dalam lingkup Islam Tradisi. Beberapa penulisnya adalah juga murid S.H Nasr.

Masih banyak karya-karya lain berupa buku dan artikel yang belum bisa ditampung dalam tulisan terbatas ini,<sup>318</sup> akan tetapi dari beberapa karya yang telah disebutkan itu menunjukkan bahwa karya-karya Nasr semuanya mewakili dari kegiatan intelektual-filosofikal-spiritualitas Nasr itu sendiri. Maka, integritas Nasr sebagai adi-insani juga menampilkan dalam karya-karyanya yang dapat dibagi dengan beberapa subjek kajian.

### **C. Seputar Kajian Seyyed Hossein Nasr**

#### **1. Subjek Kajian Seyyed Hossein Nasr**

Dari seluruh karya Nasr dengan tanpa melibatkan karya yang tidak disebutkan, kiranya itu semua telah mewakili subjek kajian Nasr yang selalu *istiqamah*-konsisten dengan perspektif Islam Tradisional-Tasawuf dan Filsafat Perennialnya. Diantara subjek kajian itu bisa teramati dari para pengamat yang mengkajinya dengan baik, antara lain:

Pengamatan pertama melihat ruang lingkup kajian Nasr itu antara lain materi subjeknya mengenai kajian Filsafat dan Metafisika; Perennialisme dan Tradisi; Lingkungan Hidup; Islam dan Barat; Kebangkitan Tradisi Intelektual dan Islam Tradisional; Agama dan Sains; Seni Islam; Tasawuf; dan Hubungan Agama-Agama.<sup>319</sup>

Dalam *The Essential of Seyyed Hossein Nasr*, dikategorikan beberapa kajian utama yang menjadi pilihan W. Chittick, antara lain; pertama, kajian mengenai ke-Agama-an yang melalui perspektif Tradisionalnya itu sangatlah signifikan dalam lingkup kontemporer; kedua, kajian ke-Islam-an melalui

---

<sup>318</sup> Untuk lebih lengkapnya lihat, Lewis Hahn, dkk (ed), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, Op.Cit, h. 832-963

<sup>319</sup> Terry Moore, *Introduction* dalam *In Search of The Sacred*, Op.Cit, h. xx-xxxiv

pandangan seorang Tradisionalis yang membangkitkan kehidupan tradisi spiritual dan intelektual Islam; dan terakhir kajian mengenai Tradisi yang memiliki tema-tema tertentu dalam sekolah tradisional, diantaranya metafisika, kosmologi, psikologi spiritual, seni, sains pra-modern, dan kelemahan pemikiran modern.<sup>320</sup>

Ada pula yang mengklasifikasikan bidang kajian Nasr yang meskipun pembagiannya tidaklah ketat karena sebagai pemetaan semata, diantaranya; studi sejarah dan filsafat sains; studi agama; dan studi Islam yang mencakupi doktrin dan pemikiran dengan meliputi beberapa disiplin tradisional Islam, seperti filsafat, tasawuf, kalam, fiqih, serta sains Islam dan seni Islam.<sup>321</sup>

Dari banyaknya materi-materi kajian Nasr yang telah diamati baik secara langsung ataupun tidak langsung itu menunjukkan adanya kajian tekstual-kontekstual yang difungsikan secara kontemplatif sekaligus dalam kehidupan nyata yang tidak hanya sekedar menjadi bacaan “teman penghibur” belaka. Ruang lingkup kajian inilah yang menjadikan karya-karyanya hadir dan dibutuhkan kini dan di sini hingga ke generasi berikut baik dalam dunia Islam maupun luar-Islam. Kajian perspektif Nasr yakni filsafat perennial-tradisional—dengan mengikutsertakan para perenialis-tradisionalis sebelum dan semasanya—adalah menjadi bukti kelanggengan dan kejayaan intelektual di masanya. Dengan demikian, Seyyed Hossein Nasr bila dilihat secara lahir-eksoteris adalah individu Muslim namun secara bathin-esoteris adalah sang Tradisionalis-Perenialis yang menjaga jantung tiap peradaban tradisional dan agama-agama di dalam hatinya, sebagaimana yang dinyatakan oleh sebagian perennialis lainnya (Huston Smith).

---

<sup>320</sup> William Chittick, *The Essential*. Op.Cit, xiv

<sup>321</sup> Achmad Maimun, *Seyyed Hossein Nasr*, Op.Cit, h. 67

## 2. Seyyed Hossein Nasr dengan Seni

Telah disinggung, bahwa seni tidaklah lepas dengan kajian filsafat, maka itu para individu yang mempelajari filsafat tentu bersinggungan dengan wacana paradigmatis seni atau *estetika*—filsafat keindahan—baik dari masa ke masa di Timur maupun Barat. Diantaranya ada yang mempelajarinya secara teoritis, dan ada pula sebagai praktisi sebagai karunia dari Sumber Keindahan tersendiri. Untuk itu, bisa dibedakan di sini individu sebagai pelajar seni; praktisi seni; dan ada pula sekaligus kedua-duanya yang saling menghidupkan, bahkan kehidupannya itu sendiri adalah seni yang indah. Kiranya tidaklah berlebihan bila di sini dikatakan bahwa prediksi yang terakhir itulah yang terlihat pada diri Seyyed Hossein Nasr. Hal ini dengan yakin sebagaimana dinyatakannya:

“...alasan-alasan mengapa dimensi spiritual, atau filsafat seni, selalu menjadi pusat dalam pandangan dunia filsafat saya itu adalah karena seni itu sendiri telah menjadi satu elemen penting dalam kehidupan personal saya sejak masa saya belia. Sejak itu, saya selalu tertarik pada keindahan; keindahan alam, keindahan musik, kaligrafi, bentuk-bentuk seni yang beragam, dan daya tarik ini bersemayam-tinggal dengan saya sepanjang kehidupan saya.”<sup>322</sup>

Selama Nasr berpendidikan di Amerika semenjak di M.I.T dan lalu ke Universitas Harvard itu, Nasr mempelajari seni baik dari peradaban Timur dan Barat dari seorang Professor Benjamin Rowland, yang dulunya adalah muridnya Ananda K. Coomaraswamy (seniman Tradisional). Namun, dengan Rowland ini, Nasr tidak mempelajari seni Islam, karena yang dipelajarinya seni peradaban Timur; seni Hindu, Buddha, dan China. Dari sinilah Nasr mendalami seni Oriental dan tradisional secara prinsipal-spiritual-filosofikal itu sehingga menjadi

---

<sup>322</sup> S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit, h. 236

pengalamannya yang begitu kuat dan mampu menjelajah dan kemudian akhirnya mengkritik habis-habisan seni yang anti-tradisional, yakni mental modern.<sup>323</sup>

Dua peradaban yang kini dikonfrontasikan oleh kebanyakan akademisi, antara Barat-Modern dan Timur-Tradisional memiliki corak dan karakter keseniannya tersendiri. Agaknya mesti dilihat sebab perbedaannya itu, khususnya terjadi di Barat. Dan sesuai penyaksian Nasr, melihat bahwa:

“Seni di Barat yang terjadi di Abad Pertengahan—sebelum Renaissance—itu merupakan seni Barat tradisional yang karena berdasarkan pada prinsip-prinsip Ilahiah dan religius tertentu. Seni ini bukan sekedar memperoleh inspirasinya dari wahyu, tetapi teknik dan metode-metodenya pun diwariskan turun-temurun antargenerasi dengan senantiasa kembali pada inspirasi yang berasal dari dunia malaikat dan ilahiah di atas manusia biasa. Hanya karena Renaissancelah Eropa memisahkan dari peradaban Kristen tradisionalnya dan pemisahan diri ini pertama-tama tercermin dalam seni, sebelum merambat pada bidang filsafat, teologi atau struktur masyarakat”.<sup>324</sup>

Dari penyaksian Nasr ini, menunjukkan betapa detailnya ia mendalami dunia kesenian dan tajamnya melihat dua peradaban besar yang memiliki nilai dan urgensi untuk peradaban ke depan sehingga ia hadir sebagai penjaga yang mengemukakan, membangkitkan peradaban Timur-Tradisional secara intelektual-spiritual. Maka, adalah S.H Nasr sebagai Intelektual dan Seniman yang mampu mengarahkan generasi berikut mengenai prinsip-prinsip dasar dari dua peradaban Timur-Tradisional dan Barat-Modern tersebut, terutama pada wilayah seni.<sup>325</sup>

---

<sup>323</sup> Ibid

<sup>324</sup> S.H. Nasr, *Menjelajah*, Op. Cit, h. 221-222

<sup>325</sup> Hampir di tiap karya Nasr tidak mengabaikan pembahasan mengenai Seni, namun yang lebih khusus pembahasan Seni terdapat pada, *Spiritualitas dan Seni Islam*, terj. Juga karyanya, S.H. Nasr, *Religious Art, Traditional Art, Sacred Art; Some Reflections and Definitions*, dalam S.H. Nasr & Katherine O'Brien (ed) *The Essential Sophia* (Bloomington: Worldwisdom, 2006). Karya puisi filosofisnya terekspresikan pada, S.H. Nasr, *Poems of The Way* (USA: The Foundation for Traditional Studies, 1999)

Persinggungan Nasr dengan dunia kesenian bukanlah bersifat aksidental, namun lebih dari itu adalah esensial dari kemurnian intelektualitas-spiritualitasnya yang menjadi perjalanan hidupnya. Karya-karyanya yang diproduksi tidak pernah lepas hubungannya dengan alam spiritualitas. Maka, seni baginya takkan muncul tanpa realisasi spiritual dan praktik keagamaan otentik yang mana di jantung itu semua menyimpan kesakralan, sehingga darinya Seni Suci menjadi pusat-hati dari semua seni tradisional, seperti seni Islam.<sup>326</sup>

### **3. Pengaruh Kajian Seyyed Hossein Nasr di Dunia Kontemporer**

Dari hasil pengamatan yang telah disinggung sebelumnya, nampak bahwa kajian yang telah disuguhkan Nasr memiliki beberapa aspek yang memberikan dampak positif dalam domain intelektualitas di kalangan para pengkaji kontemporer di dunia internasional dan dunia lokal (Indonesia).

Sebagai bentuk pengaruh yang nyata dalam kajian yang telah ditata oleh Nasr adalah semaraknya kajian filsafat perennial-tradisional dan tasawuf di dunia Islam-Timur terlebih khusus pada dunia Barat-Kontemporer. Hal ini dibuktikan dengan diberikannya penghargaan kepada Nasr dalam kuliah “Teologi Natural” Giffords Lecture, Universitas Edinburgh di Scotland sebagai ajang bergengsi—karena ajang tersebut hanya diperuntukkan bagi para tokoh berpengaruh internasional—yang memiliki konsern studi di teologi, filsafat, sains dari Eropa dan Amerika. Nasr adalah cendikia-filsuf Muslim pertama yang memperoleh penghargaan tersebut. Dengan demikian kesempatan baginya untuk membuka “pengetahuan yang turun dari Langit” yang diperolehnya itu sebagai

---

<sup>326</sup> S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni*, Op.Cit, h. 13. Lebih lanjut mengenai kategori seni ini akan dibahas pada bab IV.

masterpiecenya.<sup>327</sup> Hal ini membuat kalangan pelajar Barat untuk “melek” Tradisi atau peradaban Agama dan Timur yang semula telah dirintis oleh para perenialis semisal René Guénon, Ananda K. Coomaraswamy dan Frithjof Schuon—metafisikawan yang telah dijadikan Nasr sebagai guru pembimbingnya.<sup>328</sup>

Melalui perpektifnya yang inheren pada diri dan karya-karyanya itu telah memberikan pengaruh dalam kajian filsafat hingga akhirnya disorot dari berbagai pakar filsafat ternama sehingga berbentuk karya berupa *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr* (Chicago: Open Court, 2001) diedit oleh L.E Hahn, R.E Auxier dan L.W Stone Jr.

Kajian Islam secara holistik dengan perpsektifnya yang selalu digunakan yakni *ruh* Tradisional-Perenial atau yang dikenal dalam tradisi jantung Islam itu sendiri adalah sebagai Tasawuf. Melaluinya Tasawuf menjadi hidup dan dijadikan solusi dalam krisis dunia modern yang sekuler, profan dan bahkan “hampa-kering”.<sup>329</sup> Selebihnya oleh sebab diantara respon terhadap krisis dunia modern itu, maka kajian Nasr dengan perpektifnya yang holistik memberikan pengaruh kepada bangkit dan berkembangnya tradisi intelektual-filsafat Islam dan secara bersamaan makin terbuka lebarnya kajian tradisi filsafat perennial.<sup>330</sup>

---

<sup>327</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Pengetahuan dan Kesucian*, Op.Cit, dalam Kata Pengantar.

<sup>328</sup> Ibid.

<sup>329</sup> Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas; Moralitas Agama dan Krisis Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1998), 265-297

<sup>330</sup> Buddy Munawar Rachman, *Islam Pluralis*, Op. Cit, h. 187. Lihat juga, Buddy Munawar Rachman dan Ihsan Ali fauzi, *Tradisi dan Masa Depan Filsafat Islam*, Op. Cit, 108-109

Kajian-kajian ini pun telah diaktifkan di kalangan cendikia lokal Indonesia yang dimulai pada dekade akhir abad 20 sehingga menghadirkan Seyyed Hossein Nasr dalam sebuah seminar berturut-turut di Jakarta.<sup>331</sup>

Pengaruh intelektualitas Seyed Hossein Nasr di abad kontemporer tersebut telah memberikan gelombang pemikiran-pemikiran segar—yang memang sudah sejatinya pemikiran-pemikiran itu harus diarahkan untuk kembali melihat realitas secara utuh-holistis—dalam lingkaran studi filsafat perennial-tradisional, keagamaan dan keislaman, sains dan seni, serta lingkungan hidup untuk selanjutnya bisa dikembangkan dan yang kiranya sangat elastis secara estetis-artistik itu ialah melalui khasanah seni sebagai unsur dalam Tradisi dan Agama, khususnya dalam Islam ia menjadi khas seni Islam sehingga relevan dalam pengembangan perennialisme selanjutnya.

---

<sup>331</sup> Seminar itu disponsori oleh Yayasan Wakaf Paramadina dan bekerjasama dengan Mizan selama berada di Ibukota, Prof Nasr memberikan tiga ceramah; *pertama* di Gedung YTKI tentang “Seni Islam” (27/6/1993) sekaligus peluncuran buku *Spiritualitas dan Seni Islam*, *Kedua* di Hotel Wisata International dengan topik “Spiritualitas, Krisis Dunia Modern dan Agama Masa Depan” (28/6/1993), dan *ketiga* di Yayasan Paramadina dengan topik “Filsafat Perennial” (29/7/1993). Lihat, Azyumardi Azra, *Tradisionalisme Nasr*, Op. Cit, h. 106.



## BAB IV

### SENI DAN RELEVANSINYA TERHADAP PENGEMBANGAN PERENNIALISME DALAM PANDANGAN SEYYED HOSSEIN NASR

#### A. Seni Islam Perennial

Pada bab terdahulu telah disinggung bahwa seni berkaitan dengan agama yang memiliki signifikansi spiritualitas, berikutnya terbahaskan dalam alam pikiran filsafat yang terorientasikan pada metafisika sehingga memiliki karakter khas dalam peradaban baik Timur dan Barat. Dengan melalui perspektif perennial, seni adalah unsur dalam tradisi dan agama itu sendiri. Tradisi dan Agama yang telah mewarisi dan menyimpan pengetahuan suci (*sains sakral*) sebagai hikmah perennial yang bersemayam di jantung tiap peradaban Agama dan Tradisi tersebut telah mewujudkan ekspresi keindahan dalam berbagai bentuk seni.<sup>332</sup> Hadirnya seni adalah ontologis sebagaimana kehadiran Seni Islam yang perennial.

Dalam perspektif perennialis-tradisionalis, Seni Islam merupakan perwujudan dari Spiritualitas-*Wahyu* dan Bentuk Islam itu sendiri identik dengan seni “makna simbol” yang sangat berbeda pemaknaannya dengan seni abstrak Barat modern sebatas nalar-rasionalitiknya. “Abstraksi” seni dalam Islam secara epistemologis merupakan buah dari Inteleksi atau visi spiritual yang bersumber

---

<sup>332</sup> Dalam perspektif perennialis, seni secara simbolis dengan bentuk-bentuknya yang dapat ditangkap secara inderawi itu langsung berkaitan dengan Intelek. Penglihatan ini berkat analogi terbalik, maka seni adalah asas perwujudan bentuk. Lihat, F. Schuon, *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, Op.Cit, h. 113.

pada prinsip tertinggi yakni Realitas Metakosmik untuk kemudian hadir “turun” ke segenap semesta alam makro dan mikro.<sup>333</sup>

Abstraksi itu merujuk kepada prinsip yang bertatanan universal dengan keberlimpahan simbolitas penuh geometris, sebagaimana bentuk lingkaran yang memiliki titik-pusat di tengah untuk meniscayakan berbagai kemungkinan pola yang tak terbatas dan akhirnya menampilkan perwujudan dimensi eksistensi; inti-pusat, wilayah dalam, wilayah batas dan wilayah luar. Lingkaran tidak menunjukkan awal dan akhir, ia mengalir dan menjadi atau memanifestasi begitu adanya, sebagaimana Realitas itu sendiri.<sup>334</sup> Simbolitas seni dalam Islam ini adalah ekspresi keMaha tak terbatasNya yang terderivasi dari *Tauhid*.<sup>335</sup> Tatanan universal dengan simbolitas geometris itu memvisualisasikan keberadaan makna tunggal yang tak terbatas kehadiran wujudnya.

Simbol-simbol itu telah diisyaratkan bahkan diarahkan langsung melalui Wahyu Al-Qur'an sebagai sumber Islam, diantaranya visualisasi alam surga;

*“Sampaikan kabar gembira kepada mereka yang beriman dan berbuat baik, bahwa bagi mereka tersedia taman-taman di Surga di mana sungai-sungai mengalir di dalamnya”* (Q.S al-Baqarah: 25).

---

<sup>333</sup> Dari kalangan mazhab tradisionalis-perennialis, adalah Titus Buckhardt, seorang Intelektual pertama yang mengungkapkan kembali falsafah seni Islam dari tradisi Islam itu sendiri kepada Barat modern. Lihat pengantar S.H. Nasr, dalam Titus Buckhardt, *Art of Islam, Language and Meaning* (World Wisdom, 2009), h. vii-viii. Selanjutnya dari kalangan mazhab tersebut disusul oleh karya S.H. Nasr dengan judul *Islamic Art and Spirituality*, yang menjadi pembahasan dalam bab ini.

<sup>334</sup> Keith Critchlow, *Islamic Pattern: an analytical and cosmological approach* (London: Thames & Hudson, 1976), h. 9.

<sup>335</sup> Titus Buckhardt, *Perennial Values in Islamic Art* diperoleh dari [www.studiesincomparativereligion.com](http://www.studiesincomparativereligion.com) Vol 1, No, 3, h. 8, akses pada Agustus 2017

Bagi orang-orang Islam abad ke-7 M, ayat tersebut memberikan jalan bagi munculnya ungkapan seni Islami.<sup>336</sup> Daya intelektual-spiritual dan imajinal kaum muslim awal membuktikan hubungannya dengan alam kesucian-*wahyu divinis*.

Dengan kehadiran daya dan sumber spiritualitas Islam itulah, kalangan perennialis mengungkap kembali khasanah seni yang fungsional dalam menghadirkan nilai-nilai perennial.

Bagi S.H Nasr, hadirnya Seni Islam merupakan manifestasi bentuk-bentuk realitas spiritual (*al-haqā'iq*) wahyu Islam itu sendiri yang mengejawantah pada berbagai lapisan hingga tataran duniawi.<sup>337</sup> Manifestasi spiritualitas inilah yang ditekankan oleh kalangan perennialis dalam pengejawantahan seni, seperti ungkap F. Schuon: "*the essence of artistic beauty is spiritual*"<sup>338</sup>, esensi keindahan artistik adalah spiritualitas, hal ini juga dikuatkan oleh T. Buckhardt, bahwa substansi seni ialah keindahan, dan keindahan lahir dari spirit.<sup>339</sup> Nada yang sama diungkap oleh Plato, bahwa "*Keindahan adalah Kemegahan Kebenaran*" dan juga T. Aquinas, bahwa "*Seni tanpa pengetahuan adalah nihil*".<sup>340</sup>

Secara metafisis, seni memang sejatinya memiliki fungsi yang "berguna" baik pada tataran kejiwaan-psikologis hingga kepada ranah-alam spiritual. Bahwa

---

<sup>336</sup> Yasmin Rauf Khan, *Bunga-bunga dalam Arsitektur Islam* dalam Jurnal Ulumul Qur'an (Jakarta: LSAF, no. 2, vol 2, 1989), h. 100. Tentu simbolikal "abstrak" yang penuh makna.

<sup>337</sup> S.H. Nasr, *Islamic and Spirituality*. Terj, Sutejo, *Spiritualitas dan Seni Islam* (Bandung: Mizan, 1993), h. 9

<sup>338</sup> Frithjof Schuon, *Art—Traditional and Modern, Sacred and Profane*, dalam S.H Nasr (Ed), *The Essential Frithjof Schuon*, Op.Cit, h. 513.

<sup>339</sup> Titus Buckhardt, *The Art of Islam: Language and Meaning* (Bloomington: Worldwisdom, 2009), dalam kata pengantarnya.

<sup>340</sup> S.H Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Op.Cit, h. 231 dan juga *Spiritualitas dan Seni Islam*, Op.Cit, h. 20.

seni bukanlah sekedar karya, melainkan Inspirasi, oleh karenanya seni adalah penyingkapan intelektual.<sup>341</sup>

Dengan perspektif perennial ini memberikan pandangan mengenai seni berdasarkan Spirit-Intelektual yang memantulkan hikmah-hikmah ilahi yang perennial-abadi kepada manusia, alam dan bentuk-bentuk seni. Jadi, bukanlah seni bila tidak ada hubungannya dengan alam intelektual-spiritual.

Keragaman bentuk seni Islam tentulah bukan kebetulan adanya, karenanya ada prinsip yang menyatukan sehingga menjadi khas Seni Islam, ialah Spiritualitas Islam itu sendiri (*Wahyu Suci*), maka seni bagi S.H Nasr, tidak dapat memainkan suatu fungsi spiritual apabila ia tidak dihubungkan dengan bentuk dan kandungan wahyu Islam—Al-Qur'an dan Barakah Nabi—. <sup>342</sup> Tegas Nasr:

“...tanpa dua mata air yang bersumber dari Al-Qur'an dan *barakah* Nabi, tidak akan ada seni Islam...”<sup>343</sup>

Lanjutnya, sebagaimana dinyatakan S.H Nasr yang diulas oleh Buddy M. Rachman dalam seminar bukunya:

“Dalam Islam ada seni yang betul-betul “Islami,” karena seni Islam berporos pada Allah. “Allah itu indah dan cinta pada keindahan” begitu sebuah Hadist. Seni Islam –dalam istilah Nasr- adalah *silence theology* (“teologi yang diam”) karena seni Islam adalah suatu media atau bentuk dalam membicarakan tentang Tuhan tapi tanpa kata-kata. Hasil daripada seni Islam sebagai “teologi yang diam” itu adalah pencapaian kedamaian dan keselarasan kosmis.”<sup>344</sup>

---

<sup>341</sup> Lebih detail lihat, Ananda K. Coomaraswamy, *Ars Sine Scientia Nihil*, dalam Rama P. Coomaraswamy (Edi), *The Essential Ananda*, Op.Cit, h. 178-179.

<sup>342</sup> Ibid, 14

<sup>343</sup> Ibid, 16-17

<sup>344</sup> Buddy M. Rachman, *Seni Islam “Teologi Yang Diam”*, dalam Jurnal Ulumul Qur'an (Jakarta: LSAF, no. 4, vol IV, 1993), h. 103.

Kehadiran seni Islam inheren secara ontologis-epistemologis-aksiologis. Tanpa kehadiran Yang Maha Indah (Spirit Allah) takkan ada keindahan-keindahan di semesta jagad yang berbentuk seni. Penampilan Spirit mewujudkan seni abadi (perennial) dan universal. Diperjelas oleh Nasr kemudian;

“Seni Islam merupakan hasil dari pengejawantahan Keesaan pada bidang keanekaragaman. Ia merefleksikan kandungan Prinsip Keesaan Ilahi, kebergantungan seluruh keanekaragaman kepada Yang Esa, kesementaraan dunia dan kualitas-kualitas positif dari eksistensi kosmos atau makhluk,...”<sup>345</sup>

Peradaban Islam mestilah di lihat dari dalam hakikat Islam itu sendiri yang tidak sekedar dari dimensi luaran (*Syari’ah*), untuk itu seni Islam menjadi bagian dalam peradaban Islam yang utuh. Sebagaimana lanjut Nasr:

“in the case of Islam, for example, Islamic art is not created by the *Syari’ah*, by the Divine Law. The *Syari’ah* sets the conditions within which Islamic art is created... Islamic art comes from inner dimension, the *Haqiqat* of the Islamic message, which lies at the heart of the Qur’an. it issues from the heart of the Islamic message.”<sup>346</sup>

Seni Islam yang bersumber dari jantung Islam itu sendiri adalah murni mengekspresikan cahaya-cahaya pesan Islami bagi si penerima dan penangkap cahaya-cahaya pesan tersebut, sehingga tampilan-tampilan seninya pun memberikan nilai-nilai Islami sesuai kata Islam itu sendiri yang selamat dan menyelamatkan serta damai dan mendamaikan. Sumber Islam sebagaimana perennialis ungkapkan bukan semata doktrin *syari’ah*, melainkan juga melalui cahaya Penglihatan Intelektual-*‘Aql* yang menerima implikasi Ketauhidan, atau

---

<sup>345</sup> S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni*, Op.Cit, h. 18

<sup>346</sup> S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit, h. 263

doktrin penyatuan Ilahi. Pada jalan yang sama, seni Islam hadir dengan penyatuan keterampilan teknik yang indah dan penuh kebijaksanaan-hikmah.<sup>347</sup>

Seni Islam hadir mengarahkan kepada transendensi Ilahiah (theomorphis). Oleh karenanya tidak ada seniman yang lebih mengedepankan nafsu-egonya dalam seni Islam, melainkan lebih mengontemplasikan dirinya untuk menjadi wadah dalam pengaliran hikmah-kebijaksanaan tersebut, maka seni dalam artian hakikinya ialah perkawinan keterampilan-teknik dengan hikmah-pengetahuan (merujuk pada prinsip-prinsip universal).<sup>348</sup> Sang seniman tentunya sangat akrab dengan sumber-sumber seni Islam, dan akhirnya ilham dari sumber itu mengalir kepadanya yang menggerakkannya dalam kreatifitas seninya yang ilahiah. Maka, untuk memahami arti seni Islam seutuhnya itu, lanjut Nasr:

“...haruslah disadari bahwa seni tersebut merupakan satu aspek dari wahyu Islam, sebuah penuangan Realitas-Realitas Ilahi (*haqa'iq*) pada bidang manifestasi material untuk membawa manusia ke atas sayap-sayap pembebasannya yang indah menuju tempat kediaman asalnya, yaitu Haribaan Tuhan.”<sup>349</sup>

Secara fungsional lanjut Nasr: “Fungsi seni, menurut konsep Islam, adalah untuk memuliakan materi.”<sup>350</sup> Dengan demikian seni Islam dalam pandangan para perennialis-tradisionalis memiliki fungsi memberikan pengaruh kepada jiwa si muslim terhadap ajaran dan kejiwaannya dalam perjalanan hidupnya yang mengingatkan kita kepada Tuhan yang tak terbatas (Absolut; Beyond Being), karena itu ekspresinya penuh dengan simbolitas maknawi dan spiritual.

---

<sup>347</sup> Titus Buckhardt, *Perennial Values*, Op.Cit, h. 1

<sup>348</sup> S.H Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, Op.Cit, h. 6. Lihat juga, T. Buckhardt, *Art of Islam*, Op.Cit, h. 220

<sup>349</sup> Ibid, 24

<sup>350</sup> Ibid, 82.

Artikulasi “Teologi Yang Diam” sebagaimana diungkap Nasr di awal itu kiranya mengarahkan kepada transendentalitas “Sang Maha Keheningan-*Ghaib al-Ghuyub*”; Keindahan Surgawi memantul kepada alam bumi sama halnya pantulan Cahaya Ilahi kepada jiwa manusia. Melalui cahaya sumber Islam itu seni Islam menjadi seni perennial-universal.

Bila dilihat beberapa manifestasi seni Islam nampak tidak ber-ikon dan juga “tidak bergerak”, pada manifestasi bentuk ini dijelaskan oleh para perennialis, bahwa Seni Islam yang bersumber pada Al-Qur’an itu merupakan petunjuk kepada Transendensi (*Tanzih* Ilahi), maka bentuknya yang non-ikonik itu menegaskan bahwa Tuhan tak bisa di”serupakan”, dengan demikian segala manifestasi alam mengarah kepada Dia yang diisyaratkan bertasbih oleh Al-Qur’an. Sedangkan seni “yang tidak bergerak (*immutability*) adalah memaksudkan pengosongan atau peniadaan dari berbagai motif subjektif, hal ini menegaskan kembali kehilangan ego-individual bagi seniman atau penyaksi keindahan dalam manifestasi-manifestasi seni untuk kembali kepada pengosongan demi menghindari pemberhalaan sehingga berfungsi membantu manusia dalam menyadarkan harkat-martabat primordialnya, untuk itulah seni Islam mengarah kepada pentauhidan bahwa Yang Ada hanyalah Allah SWT Yang Maha Indah.<sup>351</sup>

Keindahan dalam pandangan tradisional-perennial itu berhierarkis, sebagaimana kehadiran alam-kosmik berdimensi. Hierarki Keindahan itu bermula dari Keindahan sejati dan teragung; Keindahan Tuhan yang kemudian menampilkan beragam keindahan memanifestasikan keindahan alam Malaikat,

---

<sup>351</sup> Diringkas dari T. Buckhardt, *Perennial Values*, Op.Cit, h. 3-6

Spiritual-Intelektual, kemudian keindahan jiwa manusia serta keindahan seni, dan berikutnya keindahan alam semesta sebagai ciptaan dari Sang Seniman Allah SWT. Semua keindahan itu memiliki signifikansi spiritualitas yang mengarahkan kepada Spirit itu sendiri yang berasaskan ketauhidan karena esensi *tawhid* adalah melampaui kata-kata, oleh karenanya berbagai keindahan yang termanifestasi di berbagai lokus itu memiliki peranan dan nilai perennial.<sup>352</sup>

Beragamnya bentuk manifestasi dalam perwujudan seni Islam, baik seni Bentuk, Tulisan, Bunyi, dan Gerak-Visual itu terkategori. Pemetaan kategori seni dalam perspektif perennialis-tradisionalis ini ditegaskan dan diulas kembali oleh Nasr pada seni sakral, seni tradisional dan seni religius karena konteks mental zaman yang telah mereduksi hakikat alam. Sebagaimana tegas Nasr:

“...in such context, it is necessary to define exactly the various salient concepts such as religion, traditional and sacred art in order to avoid confusion and seek to prevent the repetition of the errors which caused that traditional art of the West to become eclipsed...”<sup>353</sup>

Dapat diartikan secara sederhana, bahwa konteks pendefinisian konsep seni religius, seni tradisional dan seni sakral ini untuk menghindari kekacauan yang terjadi di mental modern yang mengaburkan seni tradisional. Maka, perlunya pendefinisian dalam kategori demikian untuk diketahuinya seni-seni yang berhubungan langsung atau tidak langsung dengan Spiritualitas Sumber-Aslinya, seperti seni suci dan seni tradisional serta seni yang telah tereduksi dari peradaban Barat modern yang memaksa Nasr mengartikulasikannya sebagai seni religius

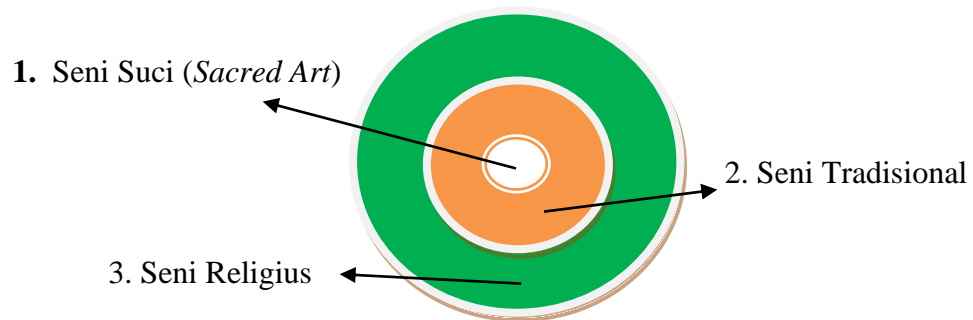
---

<sup>352</sup> S.H. Nasr, *Spiritualitas*, Op.Cit, h. 14 dan seterusnya. lihat juga, Titus Buckhardt, *Perennial Values Op.Cit*, h. 8

<sup>353</sup> S.H. Nasr, *Religious Art, Traditional Art, Sacred Art*, Op.Cit, h. 176.



yang bukanlah religius sebagaimana aslinya. Dengan begitu, Nasr mengkritisi seni profan yang telah terputus dari prinsip universal-sakral tersebut. Bila diviualisasikan, nampak seperti gambar berikut:



Melihat gambar di atas, menunjukkan bahwa tingkatan seni berlapis-lapis sesuai dengan prinsip-aplikasinya, yang cukup intim seperti seni suci dan seni tradisional, keduanya memang tidak dapat dipisahkan, namun tidak identik. Seni suci yang memanifestasikan dirinya pada alam realitas tradisional itu berhubungan langsung dengan prinsip-prinsip spiritual, yaitu ritus religius dan inisiatik serta perbuatan yang mempunyai suatu subjek yang suci dan merupakan simbolisme karakter spiritual. Seni suci memberikan jalan realisasi spiritual dan penyingkapan wahyu-theofani. Lawan dari suci adalah profan dan lawan tradisional adalah anti tradisional.<sup>354</sup> Maka, seni Islam dengan manifestasi keindahan yang hadir di berbagai wilayahnya itu bernilai perennial dengan tingkat signifikansinya yang terhubung pada perkembangan spiritualitas.

### 1. Seni Sakral

Sebagaimana dipaparkan bahwa hanya pada peradaban Tradisional dan Agama yang otentik, kesakralitasan itu terpelihara. Artinya adanya seni sakral

<sup>354</sup> Ibid, juga S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni*, Op.Cit, h. 77

berperan sebagai jantung peradaban seni tradisional dan agama-agama. Maka, tanpa ada peradaban tersebut tidak akan terasa sensibilitas yang sakral termasuk pada sense manusiawinya. Namun, pada aspek seni terdapat perbedaan:

“Suatu perbedaan harus dibuat antara seni suci Islam dengan seni tradisional Islam. Seni suci berhubungan langsung dengan praktik-praktik utama agama dan kehidupan spiritual, yang mencakup seni-seni seperti kaligrafi, arsitektur masjid, dan *tilawah Al-Qur'an*.”<sup>355</sup>

Diketahui bahwa seni suci dalam Islam adalah yang bersumber langsung dari kehidupan jantung agama dan spiritualitas itu sendiri, diantaranya yang utama ialah *Wahyu* suci dan *Barakah* Nabi Muhammad *saww.*, dan manifestasi-manifestasinya (seperti kaligrafi, arsitektur masjid, dan *tilawah Al-Qur'an*) itu berperan dalam memungsikan suasana bathin agama dan spiritualitas bagi segenap muslim, diantaranya untuk menciptakan suatu lingkungan di mana Tuhan selalu diingat di manapun dan kapanpun ia berada (*Dzikir*).<sup>356</sup> Pada gilirannya adalah niscaya terbukanya alam kehidupan intelektualitas—yang juga spiritual dalam peradaban tradisi bagi si muslim, seperti lanjut Nasr;

“...menurut tradisi Islam dengan mode spiritualitas gnostiknya, intelektualitas dan spiritualitas tidak dapat dipisahkan... Ia berdasarkan pada suatu ilmu pengetahuan yang bukan merupakan rasionalisasi ataupun empirisme, melainkan sebuah *scientia sacra* yang hanya dapat dicapai berdasarkan cara-cara yang disediakan oleh tradisi”.<sup>357</sup>

Analogi ini dapat dikatakan, selama kehidupan intelektual-spiritual berlangsung, kejayaan seni terwujudkan, namun seketika hilangnya intelektualitas-spiritualitas maka mutu seni mengalami kehancuran. Seperti di dunia modern ini, realitas spiritualitas dan intelektualitas yang memberikan daya hidupnya itu telah

---

<sup>355</sup> S.H. Nasr *Spiritualitas*, Op.Cit, pada catatan kaki (*footnote*), no. 2, h. 13.

<sup>356</sup> Lebih jelas lihat, *ibid*, h. 18

<sup>357</sup> *Ibid*, h. 19

diabaikan.<sup>358</sup> Maka, seni pun menjadi cacat dan bobrok tidak lagi bernilai dan berperan dalam kecerdasan tingkat jiwa-spiritual. Kebenaran ini ditegaskan oleh perennialis Frithjof Schuon, bahwa:

“jika seni kehilangan sifat tradisionalnya dan menjadi manusiawi, individual, dan oleh karena itu berubah-ubah, ini menjadi pertanda pasti dan penyebab dari kemerosotan intelektual”.<sup>359</sup>

Dengan demikian, alam tradisi menjadi wahana penyediaan kesakralan, karena jantungnya adalah *sains sakral* (hikmah-pengetahuan suci), sehingga dengan kesucian tersebut alam lingkungannya mencerminkan tatanan ilahiah-universal. Dapat dipastikan bahwa, takkan dapat terasa kesakralan dalam dunia modern, karena memang dunia modern anti terhadap kesakralan, oleh karenanya hanya dalam peradaban tradisional seni sakral dapat terwujud. Keterhubungan itu sangatlah kuat relasinya dengan peran yang ontologis, sebagaimana ungkap T. Buckhardt, “*sacred art is normally protected by its traditional rules...*”.<sup>360</sup>

Dapat difahami bahwa seni sakral selalu berada dalam perlindungan alam tradisi yang ekspresinya juga menampilkan seni tradisional sebagai laku kehidupan sehingga menjadi abadi. Dengan demikian, seni sakral menjadi inti dari peradaban seni tradisional dan religiusitas yang memanifestasikan beragam bentuk seni, sebagaimana seni suci dalam Islam. Seperti ungkap Nasr;

“Kaligrafi Islam adalah pengejawantahan visual dari kristalisasi realitas-realitas spiritual (*al-haqai'q*) yang terkandung dalam wahyu Islam...”.<sup>361</sup>

---

<sup>358</sup> Ibid

<sup>359</sup> F. Schuon, *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, Op.Cit, h. 114

<sup>360</sup> Titus Buckhardt, *Perennial Values*, Op.Cit, h. 5

<sup>361</sup> S.H. Nasr, *Spiritualitas*, Op.Cit, h. 27. Dari Imam ‘Ali hingga sekarang berbagai bentuk kaligrafi berkembang, namun kaligrafi awal melalui tangan Imam ‘Ali ialah berjenis *Kufi* yang masih dipelajari dan dilestarikan. Ibid, h. 36

Seni kaligrafi inilah seni sakral plastis yang tertinggi. Para Muslim percaya bahwa kaligrafi lahir bermula dari seorang figur terpenting dalam spiritualitas Islam setelah Nabi Muhammad *saww*, yaitu Amir al-Mu'minin Imam 'Ali bin Abi Thalib *k.w.*,<sup>362</sup> yang beliau ungkapkan bahwa, "*Keindahan tulisan adalah kefasihan dan keluwesan fikiran*".<sup>363</sup>

Seni kaligrafi yang merujuk langsung kepada Al-Quran itu ialah seni tertinggi di antara seni Islam lainnya, sebab inti seni Islam itu berkarakterkan universal dan geometris.<sup>364</sup> Tatanan geometris ini menjadi khas universalitas seni Islam dengan orientasi kepada Transendensi Ilahiah.

Kaligrafi Islamlah melukiskan kembali realitas metafisik, sebagaimana juga seni *tilawah Al-Qur'an* sebagai seni suci Islam yang bersifat musikal *par-excellence*, merupakan sumber seni suara tradisional.<sup>365</sup>

Adapun pada arsitektur Islam yang *par excellence* ialah Rumah Suci ibadah Masjid, yang merupakan 'pembentukan kembali' dan 'ikhtisar' dari keselarasan, ketertiban, kedamaian alam semesta yang telah ditetapkan oleh Allah sebagai rumah peribadatan abadi kaum Muslim.<sup>366</sup>

Masjid secara harfiah berarti tempat *sujud* yang menunjukkan kepatuhan dan penyerahan diri sepenuhnya kepada Tuhan. Oleh karena itu, ruang masjid

---

<sup>362</sup> S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit, h. 247-248. Sebagaimana riwayat yang mengatakan bahwa, *Akulah (Nabi Muhammad saww Kota Ilmu, dan Ali adalah Pintunya)*. Ini menunjukkan seni keindahan pada Imam 'Ali adalah keniscayaan melaluinya hadir karena kemengalirannya akan ilmu hikmah tersebut.

<sup>363</sup> S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni*, Op.Cit, h. 27

<sup>364</sup> Titus Buckhardt, *Perennial Values*, Op.Cit, h. 6

<sup>365</sup> Ibid, h. 27

<sup>366</sup> Ibid, h. 50

sesuai dengan ibadah utamanya yaitu *Sholat*<sup>367</sup> yang mencerminkan manusia sebagai makhluk teomorfis dan mengembalikan keadaan primordialnya. Melalui *Sujud* Nabi Muhammad *saww*, akhirnya mengalirkan penyucian primordialitasnya (fithrah) ke seluruh lantai dan arsitektur Islam di mana pun berada.<sup>368</sup> Kesucian ibadah dan tempat ibadah yang mengarah ke kiblat Ka'bah sebagai ruang ibadah pertama di semesta bumi menjadi simbol singgasana kesakralan Ilahi hadir di muka bumi tersimbolkan kepada hati hamba-hambaNya yang beriman.<sup>369</sup>

Fungsi seni sakral adalah untuk menyelamatkan dan membebaskan, terdapat di dalamnya penyampaian pesan yang mentransformasikan dan menyelamatkan manusia. Seni suci memiliki kehadiran yang dapat merasuki manusia dan menolong membawanya kepada Singgasana Ilahi yang melampaui realitas keberadaan bumi.<sup>370</sup> Seni ini juga mengembalikan manusia secara eksistensial pada kesadaran dan keberadaan spiritualnya.<sup>371</sup>

Keberadaan seni suci yang tersimpan dalam setiap peradaban tradisional dapatlah dirasakan apabila kehidupan tradisional-spiritual secara universal teraplikasikan sehingga mengatmosferkan getaran suci pada jiwa, seperti penyingkapan seorang seniman tradisional terhadap Buddha yang menampilkan patung Buddha suci, begitu juga dalam Kristen dengan icon patung Gereja

---

<sup>367</sup> Umat Muslim lumrah mengetahui syarat sah dan wajibnya sholat adalah Suci. Perangkat paling eksistensial dalam bersuci ialah air sebagai materi yang sejatinya suci dan menyucikan. Betapa indahnya Islam bila dirasakan kedalaman esoterisnya itu sangatlah memuliakan kesemestaan jagad yang telah dirahmati Allah Tuhan Sang Pengasih Pengatur Alam.

<sup>368</sup> Ibid, 51-52

<sup>369</sup> Ibid, 54-61

<sup>370</sup> S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit, h. 250

<sup>371</sup> S.H. Nasr, *Religious Art*, Op.cit, h. 180

terutama Kristus dan Bunda Maria suci Bizantium yang berasal dari Zaman Saint Lukaz.<sup>372</sup>

Hindu dengan seni musik dan visual sakralnya dari alam Langit oleh Siva; seni visual dan liturgis baik China, Tao dan Zen dan seterusnya yang memiliki ajaran-ajaran suci dengan perangkat kesucian; Manusia Suci dan Kitab-Kitab Sucinya serta ritualitasnya yang meruangi laku Suci-menyucikan. Seni suci ini dihasilkan dari hasil pewahyuan inspirasi ilahi, namun bukanlah sekedar subjek keagamaannya, tetapi juga bentuk-bentuk, cara pelaksanaan dan bahasa formal yang memiliki kesakralan yang murni dan sebagaimana ia sumber agama.<sup>373</sup>

Adalah hal tidak mungkin bagi seseorang memahami atau menyatakan seni suci tanpa mendalami peradaban agama dan tradisi yang menyediakan khasanah abadi dan kesucian di jantungnya.<sup>374</sup> Namun, dipertegas oleh Nasr, bahwa setiap seni sakral adalah seni tradisional, namun tidak semua seni tradisional adalah sakral.<sup>375</sup>

Seni suci yang adalah jantung dari seni tradisional memiliki fungsi sakramental yakni kebenaran dan kehadiran, yang juga mengekspresikan seni

---

<sup>372</sup> Seni ini diperlukan untuk membangkitkan kedalaman Ilahi, dan bukannya kedangkalan manusiawi. Dengan itu hakikatnya harus berasal dari agama yang menghendaki agar seni itu dihasilkan oleh seniman suci, atau sekurang-kurangnya “diberkati dengan rahmat”. Lih, F. Schuon, *Mencari Titik-Titik Temu Agama*, Op.Cit, h. 130. Disungkap pula olehnya, bahwa pemahat patung Gereja adalah para biarawan yang sebelum memulai bekerja menyiapkan dirinya dengan berpuasa, berdo’a, mengaku dosa, dan menerima komuni. Bahkan, cat yang dipakai dicampur dengan air yang telah diberkati dan dengan abu dari reliqui-reliqui. Karena, jika tidak demikian, patung yang diciptakan tidak memiliki sacramental yang sebenarnya. Ibid.

<sup>373</sup> S.H. Nasr, *Religious Art*, Op.cit, h 179

<sup>374</sup> Ibid, h. 248-253

<sup>375</sup> S.H. Nasr, Op.cit , h. 236, cat. Kaki, no. 1

tradisional dan religius yang berangkat dari prinsip-prinsip asal jantungnya.<sup>376</sup> Melalui metafisika prinsip seni suci Islam yang *Ilahi* serta fungsi manifestasi Intelektualitas dan Spiritulitasnya ini adalah wujud representatif dalam pengembangan pengetahuan bathin-jantung tiap peradaban Agama dan peradaban Tradisional, yakni *hikmah* atau filsafat perennial.

Dapat dimafhumi, bahwa seni sakral adalah seni yang menjadi pusat peradaban tiap tradisi dan agama, karenanya adalah suci, pengetahuannya juga suci hadir langsung dari Sang Suci- wahyu Ilahiah melalui keterpaduan intelektual-intuitif dengan realisasi spiritual dan inisiasi praktik ritual kesucian; dengan manifestasi kesucian seni ini memberikan getaran spiritualitas yang menghadirkan gelombang Kebenaran, Kehadiran Kesempurnaan, Kebaikan dan Keindahan sebagaimana prinsip-prinsip tatanan universal yang terpelihara pada alam tradisi dan agama-agama otentik. Maka, pada lapisan berikutnya dari seni sakral ini memanifestasikan seni tradisional sebagai penjaga khasanah seni sakral yang menjadi laku hidup masyarakat tradisional dan religius.

## **2. Seni Tradisional**

Sebagaimana telah disinggung bahwa kosmologis tradisional berlandaskan sumber prinsipal-Universal yang merefleksikan tatanan Kebenaran, Kehadiran dan Keindahan serta Kesempurnaan dengan berbagai unsur dan aplikasi di dalamnya yang abadi. Kosmologinya yang berhierarkis menegaskan tingkatan

---

<sup>376</sup> S.H. Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Op.Cit, h. 221

dari pusat Spirit, jiwa-psikologis-mental, dan terakhir material-fisikal-sensorial.<sup>377</sup> Alam pandang realitas sapiensial tradisional inilah kiranya yang membentuk laku khasanah seni tradisional.

Bagi S.H Nasr, Tradisi menyingkapkan dirinya kepada manusia tidak sebatas pada kata-kata, melainkan juga pada seni. Seni tradisional tidaklah dapat dipisahkan dari pengetahuan suci karena pengetahuan suci ini adalah basis-jantung di tiap peradaban tradisi dan agama. Seni tradisional mengarah kepada kebenaran-kebenaran yang terkandung dalam tradisi dengan ekspresinya yang artistik dan formal, yang tidaklah humanistik, melainkan ia sesuai dengan simbolikal objek yang berelasi kepada wahyu sebagai sumber utama yang terdalem pada seni ini.<sup>378</sup> Simbolikal, makna-makna serta domain spiritualitas adalah kunci-kunci dalam mendalami seni tradisional, maka ia menembusi alam mikro—manusia yang terdalam-*hakikat* esensinya—yaitu Inteleksi Spiritual.

Kehadiran seni tradisional bukanlah “abstrak” dari apa yang dimaksud oleh mental modern dengan slogannya “art for art’s sake”. Peradaban tradisional tidak pernah memiliki museum bahkan sekedar program untuk memproduksi kegiatan seni itu sendiri. Seni tradisional bisa dikatakan berdasarkan idea terhadap seni untuk peradaban manusia, sebagaimana sejatinya manusia itu adalah cerminan Ilahi (teomorphis), maka sejatinya pula seni tradisional dipersembahkan demi atau untuk Tuhan. Keindahan dan kegunaan objek dalam seni tradisional

---

<sup>377</sup> Lihat kembali hal 115

<sup>378</sup> S.H Nasr, *Knowledge*, Op.Cit, h. 221-222



difungsikan demi kehidupan peradaban manusia tradisional, sehingga menjadikannya subur bukan malah merusakkannya.<sup>379</sup>

Dalam peradaban tradisional, tidak ada beda seni dengan kerajinan tangan-teknik hingga perindustriannya, karena semua manusia tradisional adalah “seniman” baik dia yang ahli atau yang tidak dalam seni, sehingga seni adalah kehidupan, dan kehidupan adalah seni itu sendiri yang mana ranah spiritualitas dan kesadaran batin dibutuhkan oleh masyarakatnya.<sup>380</sup>

Seni tradisional yang hidup dalam dunia tradisional dan religius yang diberlakukan oleh masyarakat tradisional adalah sadar selalu terikat dan terhubung dengan prinsip-prinsip tradisi yang mengekspresikan keindahan dan kemegahan seni sebagai akses bagi masyarakat kepada Pusat Kehidupan Yang Indah. Sebagaimana ungkap Nasr, bahwa “Keindahan adalah cahaya yang memancar dari mahkota Kesucian dan itu adalah esensi alam Langit. Keindahan dalam kenyatannya adalah kemegahan Realitas itu sendiri.”<sup>381</sup>

Memang bila dipautkan secara prinsipal, Tradisi yang terhubung dengan Pengetahuan Yang Suci juga berarti Agama, karena agama yang secara etimologis terderivasi dari Latin; *religat*, yang berarti mengikat manusia kepada Tuhan. Dari

---

<sup>379</sup> Ibid, dan juga lihat, S.H. Nasr, *Religious Art*, Op.Cit, 178

<sup>380</sup> S.H. Nasr, *Religious Art*, Ibid, h. 178. Sebagaimana diungkapkan oleh Ananda K. Coomaraswamy, dalam alam pandang tradisional, “*the artist was not a special kind of man, but every man was a special kind of artis.*” Ibid, h. 175

<sup>381</sup> S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit, h 247

perspektif tradisional, dapat dikatakan bahwa seni tradisional ialah seni agama-religius.<sup>382</sup>

Perbedaannya oleh sebab mental modern sejak Renaissance pada konteks Barat—akhirnya seni tradisional dan seni reiligus memiliki pemaknaannya sendiri. Seni tradisional merupakan kesesuaiannya pada bentuk-bentuk hukum kosmik, hukum-hukum simbolis, kegeniusan formal dari bagian dunia spiritual yang universal yang telah tercipta, dan juga gayanya yang *hieratik*, sesuai pada alam materi yang digunakan, dan akhirnya kesesuaian pada prinsip-prinsip kebenaran dalam realitasnya.<sup>383</sup> Hasil dari semua prinsip-prinsip, teknik, bentuk-bentuk, inspirasi meta-individual dan banyak faktor lainnya itu mengikat si penglihat seni menjadi sadar pada kehadiran Ilahi.<sup>384</sup>

Prinsip-prinsip seni tradisional yang berelasi dengan pengetahuan dan juga kesucian sehingga tatanan ilahiah-bentuk kosmik menampilkan pada keanggunannya itu menjadi karakter seni tradisional yang tertransmisi. Pengetahuan tersebut tertransmisi melalui simbolisme yang berkesesuaian dengan hukum alam, teknik yang diajarkan kepada para pekerja seni sehingga bermakna dengan kombinasi latihan instruksi spiritual. Proses transmisi ini berelasi pada tindakan aktual kinerja seni dan penjelasan simbol terkait.<sup>385</sup>

Karena proses realisasi spiritual dan pencapaian pengetahuan yang prinsipal itu, kreasi prosesi artistik seni dapat dilihat secara logika terbalik—

---

<sup>382</sup> S.H. Nasr, *Religious Art*, Op.Cit, h. 178

<sup>383</sup> S.H. Nasr, *Knowledge*, Op.Cit, h. 222

<sup>384</sup> S.H. Nasr, *Religious Art*, Op.cit, h. 178

<sup>385</sup> Hal itu sampai sekarang masih berlangsung sperti para pekerja seni kerajinan Islam, membuat timbikar oleh guru-guru Zen, dan seterusnya. lihat, S.H. Nasr, *Knowledge*, Op.Cit, 225

*inverse analogy*—secara prinsipal, seni yang dilakukan oleh para seniman tradisional itu adalah cerminan dari laku “seni” Tuhan yang mengeksternalisasi, dan seni manusia menginternalisasi.<sup>386</sup> Bentuk atau forma (*shurah, morpic, nama*, dll) dalam konteks tradisional adalah kualitas refleksi esensial yang utuh, baik itu natural dan juga buatan manusia yang tidak sekedar kuantitatif. Ia merefleksikan dunia ide abadi sebagaimana diiluminasikan Plato dan Plotinus sesuai dengan prinsip-prinsip tradisional, sumber bentuk yang berhubungan dengan seniman ialah ilahiah-*logos*. Karenanya, bentuk seni yang tepat itu dapat diakses hanya dengan melalui kontemplasi dan penyucian batin-jiwa. Akhirnya, keaslian bentuk seni tradisional dalam dunia natural adalah intelek. Bentuk materi dan idenya bersumber yang sama, tetapi tingkat keberadaannya berbeda.<sup>387</sup> Isyarat penjelmaan hadirnya bentuk seni tradisional yang memanifestasi adalah cerminan dari proses penyatuan seni.

Mengenai bentuk-bentuk seni tradisional dari tatanan prinsipal itu ditegaskan pula oleh F.Schuon:

“...Bentuk hakiki lebih penting daripada hakikat yang mewujudkan dirinya. Hanya seni tradisional, yang diwarisi melalui dan oleh tradisi, yang dapat menjamin adanya hubungan analogis yang memadai antara tatanan Ilahi dan tatanan kosmik di satu pihak, dan tatanan manusiawi dan artistik di pihak lain. seni tradisional dalam arti yang luas mencakup semua seni dari tatanan formal, dan karena itu secara *a fortiori* mencakup segala sesuatu yang termasuk dalam bidang ritual. Karena itu, seniman tradisional tidak membatasi dirinya hanya pada meniru Alam, melainkan meniru Alam sesuai dengan cara kerjanya”.<sup>388</sup>

---

<sup>386</sup> Ibid

<sup>387</sup> Ibid 227-229

<sup>388</sup> F. Schuon, *Mencari Titik-Titik Temu*, Op.Cit, h. 119 pada fn. 7.

Alam sebagai cerminan menjadi panduan bagi masyarakat tradisional, oleh karenanya pemungisian dan penggunaannya saling mengharmoniskan bukanlah untuk saling “menjajah” seperti kegiatan eksploitatif yang terjadi di dunia modern. Begitu pula pada manusia yang mulanya ia hadir adalah primordial-suci ke muka bumi sebagai penampilan seni yang paling tinggi dari Tuhan Sang Maha Seniman. Manusia hakikatnya adalah mencerminkan keIlahiah yang terus-menerus menampilkan kreatifitas Tuhan di semesta bumi, kesejatan teomorphisnya itulah kinerja seni yang agung. Kekuatan kepasrahan Ilahi hubungannya terhadap prinsip-prinsip universal itu menjadikannya hidup dalam lingkup seni tradisional yang fungsional dan indah. Sedangkan kebalikannya manusia promothean Barat modern dengan seni naturalisme-profannya itu bukanlah meniru kinerja Ilahiah dengan kepasrahan pada prinsip Ilahiah, melainkan menandingi tiruan atau Sang Seniman sejatinya.<sup>389</sup>

Manifestasi penyatuan kepada yang Ilahiah terlihat pada bentuk seni tradisional seni musik dan tari, yang ditegaskan oleh Nasr:

“Musik menyembuhkan badan dan jiwa, tapi di atas itu semua memungkinkan kontemplasi untuk mengumpulkan kembali realitas supernal yang tinggal di dalam akar substansi jiwa manusia. Musik tradisional adalah alat spiritual yang kuat,... Tari pun demikian, sebagaimana musik, adalah alat langsung untuk realisasi penyatuan. Tarian yang anggun menyatukan manusia dengan ilahi pada titik pertemuan waktu dan ruang, dimana pusat abadi dan tidak akan mati merupakan lokus Kehadiran Ilahi.”<sup>390</sup>

Lanjut Nasr di lain tempat mengenai Musik tradisional:

---

<sup>389</sup> S.H. Nasr, *Knowledge*, Op.Cit, 223-224

<sup>390</sup> Ibid, 235. Contohnya tarian Siwa dan Candi Bali, tarian kosmik Indian Amerika, dan Afrika Asli. Merupakan tarian esoterik yang menghubungkan pada penyatuan Ilahi.

“Pada tradisi Islam khususnya, musik berkembang di berbagai negara Muslim dalam bentuk murni religius dan spiritual (khususnya di atmosphere lingkungan Sufi) yang lebih terkait dengan puisi mistis. Dalam hal ini musik tradisional menjadi sangat erat dengan sastra, khususnya puisi, menciptakan bahasa pengantar untuk mengagungkan Allah dan pertolongan yang ampuh untuk senantiasa mengingatNya.”<sup>391</sup>

Dalam Islam, khususnya tradisi *tasawuf* sebagai alam yang menyuburkan seni musik ini dengan memiliki tingkatan tertentu yang berhubungan dengan tingkatan spiritualitas seseorang yang sangat berpengaruh kepada perjalanan jiwanya itu menjadi Musik Spiritual. Penyatuanannya dengan spiritualitas tersebut tak dapat disangkal, maka dirinya sendiri adalah Musik, sebagaimana terang Nasr:

“*Sama*’ atau musik spiritual adalah gema panggilan Tuhan kepada manusia untuk kembali kepadaNya dan juga sarana bagi manusia untuk kembali ke sumber spiritualnya.... Akhirnya diri manusia itu sendiri adalah musik Tuhan, dan Islam, sebagai sebuah tradisi yang integral, tidak dapat tidak pasti mengakui kenyataan ini dan memberikan kemungkinan bagi mereka yang memenuhi kualifikasi tertentu untuk mendengarkan musik dari *lyre* (harpa) keberadaan mereka sendiri yang dipetik oleh jemari Tuhan.”<sup>392</sup>

Adanya hubungan seni dengan spiritualitas tersebut, maka kehadiran seni-seni tradisional dalam Islam beragam, seperti drama, sastra, musik dan tari serta perangkat kebutuhan sehari-hari yang ornamenistik.<sup>393</sup> Karena inilah seni tradisional pada dasarnya adalah sains, dan sains tradisional adalah seni. Tidak

---

<sup>391</sup> Diracik kembali melalui S.H. Nasr, *Menjelajah*, Op.Cit, 122. Meskipun sebagian besar di mata fuqaha mengharamkan musik, tapi hingga kini persoalan itu belum tuntas. Mengenai problematika hukum *fiqh* Islam dalam seni, dan akhirnya pengharaman terhadap musik adalah tidak beralasan kuat, lihat kembali cat.kaki, no. 18, atau, Abdurrahman Al-Baghdadi, *Op.Cit.*

<sup>392</sup> S.H Nasr, *Spiritualitas dan Seni*, Op.Cit, h. 175-176

<sup>393</sup> Ibid, h. 115-122. Mengenai seni drama Islam, ini berdasarkan realitas awalnya, dan bukan karakternya yang mitologis dan juga tidak ada ketegangan yang dramatis antar langit dan bumi, maka tampillah seni teatral religius, *Ta'ziyah*, yang merefleksikan secara langsung tragedi Syi'i. lihat, S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, Op.Cit, h. 20-21

ada seni yang tanpa pengetahuan. Pengetahuan yang dimaksud ialah *scientia sacra*.<sup>394</sup> Sebagaimana tegas dinyatakan oleh Nasr berikutnya:

“...these are not the only sciences we have in mind. The *scientia* without which art would be nothing is not just another kind of physics which we happen to have forgotten. It is a science of cosmic harmony, of correspondence, of the multidimensional reality of forms, of sympathy between earthly forms and celestial influences, of the rapport between colors, orientations, configurations, shapes, and also sounds, and smells and the soul of man. It is science which differs from modern science not only in its approach and method but in nature. Yet it is science, essentially a sacred science accessible only in cadre of tradition which alone enables the intellect in its human reflection to realize its full potentialities.”<sup>395</sup>

Sains sakral menjadi sumber utama dalam pengetahuan seni tradisional yangmana pengetahuan kosmiknya harmonis, koresponden, realitas bentuknya yang multidimensi; bumi dan pengaruh surgawi, antara warna, orientasi, konfigurasi, ketajaman, dan juga suara, penciuman, dan jiwa. Itu semua berbeda dengan sains modern yang bukan hanya pendekatan dan metodenya, tetapi alamnya. Ilmu itu, esensinya ialah ilmu sakral yang dapat diakses hanya pada alam tradisi yang memungkinkan intelek dalam perefleksian manusia, mewujudkan potensialitasnya yang penuh.

Transmisi pengetahuan ini tidaklah sembarang orang memperolehnya, karenanya ada tatanan prinsip dalam tradisi yang membawa seseorang dalam memperoleh pentransmisian pengetahuan tersebut. Dengan demikian, seniman tradisional sebagaimana juga orang-orang yang mendisiplinkan dirinya dalam

---

<sup>394</sup> Kebenaran yang mewakili semua dunia tradisional, seperti ungkap Thomas Aquinas, *ars sine scientia nihil*. Ibid. maka, banyak kekaguman dalam seni tradisional, seperti betapa seni kubah dapat dibuat, seni candi (seperti borobudur), sempurnanya seni musik akustik atau *amfiteater* Yunani, sudut-sudut piramida, serta menara goyang Isfahan, dan lain sebagainya. Tentu sains yang tertinggi yang mengarahkannya.

<sup>395</sup> Ibid, h. 230

Pusat diri dan kosmos selalu sadar akan potensi penerimaan pengetahuan tersebut, yang menuntut kemuliaan tertentu dan kebajikan yang selalu terkait dengan pengetahuan. Layaknya Guru yang mentransmisikan kepada muridnya.<sup>396</sup> Karenanya ia menjadi cerminan Ilahi.

Secara eksplisit mengenai seni tradisional dalam kosmologi dan realisasinya itu pula dapat ditegaskan di sini oleh Nasr:

“Seni tradisional adalah sumber pengetahuan suci itu dan menyertai semua ekspresi otentiknya. Seseorang yang telah merealisasikan pengetahuan suci sehingga memperoleh pengetahuan suci melalui jalan pengetahuan itu adalah seorang saksi terbaik bagi ikatan yang tak mungkin lepas antara pengetahuan dan keindahan. Bagi orang seperti itu terjelma pada dirinya sendiri dengan kebajikan bathin, keindahan dan keberkahan. Realisasi pengetahuan suci memungkinkan manusia menjadikan dirinya sendiri sebagai karya seni, karya tertinggi terhadap seni dan Seniman Tertinggi. Untuk menjadi karya seni seperti itu adalah menjadi sumber pengetahuan dan keberkahan-suci. Prototipe semua seni tradisional yang semua seniman berusaha menyerupai Karya Tertinggi dan karenanya membuat karya yang merupakan dukungan realisasi pengetahuan suci itu, berarti untuk transmisinya, dan eksternalisasi kesempurnaan, yang mana manusia itu sendiri dapat menjadi jika hanya ia sebagaimana menjadi dia apa yang sebenarnya.”<sup>397</sup>

Sebagaimana yang telah diungkapkan, bahwa seni tradisional dan seni suci tidak dapat dipisahkan, namun tidak identik. Kualitas istilah ‘tradisional’ menyinggung ke seluruh manifestasi suatu kebudayaan tradisional yang memantulkan prinsip-prinsip spiritual kebudayaan itu sendiri baik secara langsung maupun tidak langsung. Sedangkan ‘yang suci’ berhubungan langsung dengan prinsip-prinsip spiritual.<sup>398</sup>

---

<sup>396</sup> ibid

<sup>397</sup> Ibid, h. 236

<sup>398</sup> S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni*, Op.Cit, h. 77

Perbedaan dua seni tersebut agak sulit, namun bisa disaksikan oleh Nasr dalam contoh perbedaan pedang buatan Islam dan Kristen pada zaman perang Abad Pertengahan itu adalah seni tradisional, sedangkan pedang pada Shinto di Kuil Ise di Jepang, masuk dalam kategori seni suci karena merupakan objek ritual yang bermakna tinggi dalam agama Shinto.<sup>399</sup>

Adalah sangat mungkin dikatakan di sini khususnya pada seni tradisional Islam memiliki keragaman bentuk di tiap wilayahnya, yang masing-masing memiliki kecenderungan hubungan baik langsung dan tidaknya terhadap prinsip-prinsip spiritualitas Islam yang terefleksikan dalam kehidupan seniman Muslim yang menerimanya, maka secara garis besar bisa dipastikan adanya seni tradisional Islam dari Arab, Persia, Turkey, Afrika Hitam, hingga Asia-Melayu, dan dari itu semua yang memiliki keragaman kebudayaannya tersendiri dengan meliputi kehidupan masyarakat sosialnya berdasarkan pada kesatuan Ruh dan bentuk tradisi yang suci.<sup>400</sup> Adapun dari berbagai negara Islam yang mewakili seni Islam secara utuh yang dikategorikan oleh Nasr itu ialah negeri Persia.<sup>401</sup>

Dalam taraf tertentu, penandaan kesuburan dalam seni tradisional adalah karena sifatnya yang fungsional dalam kreatifitas hidup masyarakat yang harmonis terhadap alam dan Tuhannya. Contohnya pada penataan kota, Masjid

---

<sup>399</sup> Ibid, 77-78

<sup>400</sup> Dari keragaman kebudayaan Islam ini, memungkinkan terciptanya kesenian yang khas antar tiap wilayah Islam, lihat kembali di S.H Nasr, *Islam di Dunia; Keragaman Budaya dalam Kesatuan Spiritual*, Op.Cit, h. 78 dan seterusnya.

<sup>401</sup> Oleh sebab Nasr berbangsa Persia ia lebih mengetahui kebudayaan dan spiritualitas seni Persia, bahkan bagi Nasr seni tradisional yang memuncak pada Islam terdapat di seni Persia. Seperti ungkapnya, kehalusan cita rasa artistik orang Persia menembus seluruh aspek kehidupan Persia tradisional, mulai dari arsitektur, dan seni pertamanan, sampai seni memasak dan bahkan seni menghisap pipa. S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, Op.Cit, h. 75-79 dan seterusnya.



selalu menjadi pusat yang dikelilingi pasar serta *madrasah* lembaga pendidikan. Seni tradisional tidaklah pantas dimuseumkan, bahkan ia sendiri sudah berlangsung dalam “perindustrian” (seni minor) seperti seni pakaian, karpet, perlengkapan rumah tangga; ornamen aksesoris, dan seterusnya. Hierarki seni dalam Islam terlihat pada efeknya terhadap jiwa untuk transformatif.<sup>402</sup>

Dengan demikian mafhum bahwa, seni tradisional hadir oleh karena prinsip-prinsip kebenaran universal dan kesucian di pusatnya yang terefleksikan dan memberikan fungsi penyadaran laku hidup yang ilahiah, dengan begitu penyatuan kepada kesadaran hakiki yang ilahiah itu menampilkan Kehadiran yang sekaligus Indah dan Benar. Transmisi dalam pengetahuannya diperoleh dengan tindakan yang benar dan tepat melalui intelegensi dan penyucian jiwa. Dimensi bathin dalam seni tradisional menjadi laku utama kerja seni. Keharmonisan dengan alam serta simbolikal kosmik merupakan inspirasi yang saling terhubung kepada Sang Penciptanya. Sifat fungsionalnya dalam kehidupan sehari-hari menjadi kehidupan yang sadar-harmonis terhadap Tuhan dan alam sekitar. Kelanggengan prinsip-prinsip utamanya yang benar universal dan suci itu mampu menjadikan seorang manusia (sejatinya teomorphis) terutuhkan karena mencerminkan sekaligus juga mentransformasikan prinsip-prinsip kehidupannya pada pribadi-pribadi yang sadar pada transendensi Ilahi. prinsip inilah yang menjaga seni sakral di peradaban tradisional yang pada masanya pula menampilkan seni-seni berlaku religiusitas-keagamaan sebagai seni tempelan khususnya yang terjadi di alam Barat karena hegemoni Modernisme.

---

<sup>402</sup> S.H. Nasr, *Menjelajah*, Op.Cit, h. 111-121

### 3. Seni Religius

Sebagaimana telah digambarkan bahwa, seni religius menjadi lapisan berikutnya setelah seni sakral dan seni tradisional, yang dibedakan oleh Nasr:

“Karena suatu tradisi mencakup seluruh kehidupan dan aktivitas manusia, pada suatu masyarakat tradisional mungkin ada seni yang menampilkan kualitas ‘keduniawian’ dan masih tradisional. Namun, tidak mungkin menunjuk contoh ihwal seni suci yang duniawi. Pada akhirnya ada kemungkinan munculnya seni religius yang bukan merupakan seni suci karena bentuk-bentuk dan cara-cara pelaksanaannya tidak tradisional. Ia disebut religius karena subjeknya bertema keagamaan. Yang termasuk ke kategori itu adalah lukisan-lukisan religius dan arsitektur Barat sejak Renaissance dan juga beberapa lukisan religius populer yang dihasilkan di dunia Timur selama seabad atau dua abad yang lalu di bawah pengaruh seni Eropa.”<sup>403</sup>

Tragedi yang terjadi di Barat, khususnya Eropa sejak Renaissance yang telah menghancurkan peradaban tradisionalnya sendiri, sehingga menjadi perhatian besar Nasr dalam mengungkap kembali perbedaan mendasar yang dikategorikan sebagai seni religius tersebut, baik di peradaban Barat dan Timur-Tradisional itu ditegaskan demikian:

“at a time when the modern world, which begin during the Renaissance in Europe on the basis of the rebellion of man against Heaven and the existing traditional civilization of Europe, has now spread to much of the globe... in such a context, it is necessary to define exactly the various salient concepts such as religious, traditional and sacred art...”<sup>404</sup>

Betapa gelombang modernisme-Renaissance itu memberikan dampak krisis besar—sebagaimana yang telah terbahaskan—bahwa peradaban Barat-Modern sejak Renaissance itu yang menghegemoni selama beberapa abad hingga sekarang itu merupakan peradaban yang gagal karena tidak berbasis pada tatanan

---

<sup>403</sup> S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, Op.Cit, h. 77

<sup>404</sup> S.H. Nasr, *Religious Art*, Op.Cit, h. 176

yang prinsipal paten-mutlak, akibatnya cenderung lebih konsern kepada ego-humanistik-antroposentris yang memutus tali Pusat secara makro dan mikrokosmik. Akhirnya, terjadi kegiatan import istilah yang sudah kacau pemaknannya terhadap seni di beberapa peradaban negara yang telah terkena modernisme, dengan demikian seni religius sudah menampilkan di beberapa tempat, akan tetapi cukup dipertentangkan, sebagaimana dikatakan Nasr:

“those in Islamic countries who simply identify art with Western imports that are usually, on the popular level, impregnated often with the most negative influences and characterized by chaotic order disorder, oppose the very category “religious art”.”<sup>405</sup>

Dengan demikian, bagi siapa yang menggunakan istilah “seni religius” yang diimport dari terma modern itu, memiliki karakter negatif yang menghancurkan tatanannya dan menentang sebagaimana aslinya “seni religius” itu. Term ‘seni religius’ ini terdapat perbedaan yang bisa dilihat, baik secara Modern-Barat yang telah digunakan pada umumnya, dan pula yang secara tradisional dalam alam pandangnya. Seperti ungkap Nasr:

“...the basic distinction between religious and traditional art, as these terms are understood in English, it can be stated for the Islamic public at large that such terms as *al-fann al-dīnī*, or *hunar-i dīnī*, far from being Western imports alien to Islamic worldview,...”<sup>406</sup>

“Seni religious” yang difahami dalam Islam tradisional dengan istilahnya *al-fann al- dīnī* (seni agama) itu jauh dari konsep import Barat. Seperti ditegaskan kembali oleh Nasr, dengan perspektif tradisionalnya:

---

<sup>405</sup> Ibid

<sup>406</sup> Ibid, h. 177

“in traditional civilization, there fore, the category of religious art is really misleading if this term is understood in its modern sense as being opposed to non-religious art devoid of religious truths and principles.”<sup>407</sup>

Pandangan tradisional melihat, dalam term yang dimengertikan oleh mental modern itu adalah menyesatkan karena telah menafikan kebenaran-kebenaran dan prinsip-prinsip agama, jadinya terbalik, sebenarnya ‘seni religious’nya itu non-seni religious. Konsekuensinya, seni semacam ini sangatlah ditolak dalam peradaban tradisional, akan tetapi bila mengakar pada term aslinya menjadi persoalan lain, sebagaimana lanjut Nasr:

“such an art does not exist in a traditional civilization where every art has a symbolic and spiritual significance which is thereby religious in general understanding of this term as well as its etymological one, derived from the Latin *religat*, meaning that which binds us to God...hence it is religious in the deepest sense. But the term religious art, as it used today, is nevertheless an inappropriate category in the context of traditional art.”<sup>408</sup>

Inti paragraf di atas adalah, telah terjadi perubahan makna terhadap agama pada khususnya konteks seni masa sekarang, bila agama dimaknai sebagaimana aslinya dalam pandangan tradisional yaitu mengikat manusia pada Tuhan, maka seni agama dalam pengertian yang lebih dalam itu pun sebagaimana pengertian seni tradisional memiliki pengaruh spiritual, namun hal itu berbeda sekarang yang tidak lagi tepat. Kembali hal ini ditegaskan lagi oleh Nasr:

“it must never be forgotten that the understanding of the spiritual significance of traditional and sacred art, Islamic or otherwise, is of the utmost significance for the existence of authentic religious life since such an art is ultimately a gift from Heaven and a channel of grace which brings

---

<sup>407</sup> Ibid, h. 178

<sup>408</sup> Ibid

about recollection of the world of the Spirit and leads us back to the Divine.”<sup>409</sup>

Singkatnya, paparan di atas menegaskan kembali bahwa dalam pandangan tradisional, selama seni itu turun dari Langit yang memiliki signifikansi spiritual sangatlah berpengaruh dalam kehidupan religius yang otentik untuk mengikat kembali atau membawa kembali kepada Spirit Ilahi. adalah kenyataan yang menjadi keutuhan dalam kehidupan spiritual di alam tradisional akan seni dengan kehidupan. Dunia tradisional pada mulanya tidaklah mengenal istilah seni sebagaimana terma itu hadir dalam Barat, oleh sebab karena pada dasarnya tidak ada kehidupan di dunia tradisional yang bukanlah seni.<sup>410</sup>

Pada mulanya tidaklah ada perbedaan sejatinya mengenai kategori-kategori seni ini, khususnya dalam alam tradisional. Hal ini dipertegas Nasr dalam sebuah dialog:

“...500 years ago even in Europe, I would say that there was no basic difference, and that sacred art was the religious art at the heart of the art of Christian civilization, an art that was traditional in nature; but now, 500 years later, there is a very important difference, because traditional has replaced by humanistic and even subhuman “art”...”<sup>411</sup>

Ada konteks historis yang tragis di peradaban Barat dan memang sudah berbeda iklimnya, sehingga perlu kembali lagi kepada akar sejati makna khusus mengenai seni, sejak 500 tahun yang lalu keberadaan dan kesadaran manusia mengenai seni adalah sama dengan sumber yang juga sama, namun sekarang berbeda, artinya setelah itu terjadi pergeseran selama sudah 5 abad lamanya menghegemoni mental kebanyakan manusia-manusia modern. Berbeda dengan

---

<sup>409</sup> Ibid, h. 175

<sup>410</sup> Ibid

<sup>411</sup> S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit, h. 247

manusia tradisional, yang sejak mulanya telah hidup harmonis dengan sumber-sumber tatanan kehidupannya yang prinsipal dan aplikatif itu, sehingga seni adalah kehidupan itu sendiri bagi masyarakatnya.

Sebagai contoh, seni religius dalam alam tradisional seperti *Tilawah* Al-Qur'an dan kumandang adzan "Bilal", yang bisa dikatakan sebagai seni suci bagi Nasr.<sup>412</sup> Namun, ada juga yang dijadikan kategori tersendiri dalam seni religius di alam tradisional, seperti penyelenggaraan *ziarah* sehingga menampilkan kegiatan dan ornamen-artistik atau pembangunan makam dari orang suci yang terberkati. Begitu pula seperti peringatan kematian-*ta'ziah*, juga peringatan *Haul* Imam Husein k.w (Cucunda Rasul *saww*) yang sering disebut peringatan *Karbala'* (tragedi perang Karbala') dengan berbagai acara di dalamnya secara umum lebih dari disebutnya sebagai seni *folkloric* (seni rakyat), bahkan penekanannya yang memberikan pengaruh kesalihan pada signifikansi laku keagamaan itu lebih dari seni tradisional, dan hampir dianggap sebagai kategori seni suci.<sup>413</sup>

Sedangkan pada peradaban Barat, karena mungkin bagi Nasr masih terdapat sisa peradaban tradisi yang tidak hilang keseluruhannya di Eropa sebagai seni tradisional yang masih bertahan yaitu seni folklore/ hikayat rakyat, dan juga peninggalan arsitektur Abad Pertengahan-Seni Gothic.<sup>414</sup> Kendati pun demikian, secara keseluruhan, seni dalam peradaban Barat Modern lebih didominasi dengan

---

<sup>412</sup> S.H. Nasr, *Religious Art*, Op.Cit, h. 176

<sup>413</sup> Ibid. dikatakan selanjutnya, tetapi ada juga gaya yang lebih naturalistik khususnya pada peringatan Karbala dan Muharram, ini tetap disebutnya seni religius karena berfungsi untuk menjaga-melindungi perluasan pada signifikansi kesalihan religius dan juga mencegah hal-hal negatif yang dapat menyalahgunakan seni-seni sakral di dalamnya, seperti kaligrafi dan arsitektur. Ibid, h. 184

<sup>414</sup> Detailnya lihat lagi, Ibid, h. 182

karakter-karakturnya yang non-inspirasi supra individual atau non-teomorphistik.

Sebagaimana terang Seyyed Hossein Nasr;

“in modern Europe civilization one observes first of all the appearance of an art which is no longer based on supra-individual inspiration but which express more the individual rather than the universal order, an art which is antropocentric rather than theocentric. Once such a humanistic art, tending toward psychologization of the human subject and naturalism became prevalent, especially in painting, the language of Western art rapidly lost its traditional character first in the Renaissance art of Italy, then Germany, France and Holland and somewhat later in England.”<sup>415</sup>

Nampaklah karakter-karakter Eropa modern mengenai seninya yang adalah antroposentis, tidak terinspirasi oleh yang lebih supra darinya. Seninya yang humanis, lebih bersifat psikologis dan lebih lazim pada naturalisme, khususnya pada seni lukis, bahasa seni Barat itu akhirnya menghilangkan karakter tradisional yang pertamakalinya terjadi pada seni Renaissance di Italia, Jerman, Perancis dan Belanda dan kemudian di Inggris. Efek ini merambat ke berbagai wilayah. Karakter seni demikianlah yang membawa pemaknaan seni religius sebagaimana didefinisikan oleh S.H. Nasr lanjutnya kemudian:

“it is in the context of this non-traditional world of artistic expression that religious art gains the meaning that it currently holds in English. In this context, religious art is that type of non-traditional art devoted to religious themes and functions even if its method of execution and language are no longer traditional.”<sup>416</sup>

Dapat difahami, bahwa kemunculan makna seni religius tersebut yang kebanyakan digunakan yakni adalah dari konteks ekspresi artistik yang bukanlah dari dunia tradisional, yang memiliki makna bahwa seni religius pada konteks itu

---

<sup>415</sup> Ibid, h. 181. Diterangkan lagi, “dengan keberangsuran sekularisasi, humanisasi, dan naturalisasi seni Barat mengarahkan akhirnya pada kerusakan bentuk-bentuk naturalistik dengan surealisme dan kreasinya yang adalah “seni tanpa pusat”. Ibid, ff, no. 5.

<sup>416</sup> Ibid, h. 181-182

adalah tipe seni non-tradisional yang mengabdikan pada tema-tema dan fungsi-fungsi religius yang meskipun pelaksanaan metode dan bahasanya itu tidak lagi tradisional. Akhirnya diketahui bahwa, pandangan mengenai adanya tema seni yang melepas prinsip-prinsip tatanan sejatinya itu yang telah dipaparkan pada paragraf sebelumnya, adalah pandangan yang anti-tradisional atau modern.<sup>417</sup> Sejak itulah, pengertian seni religius di dunia modern, khususnya Barat-Modern terartikulasikan sebagai seni modern yang anti-tradisional.

Terdapat beberapa contoh yang disaksikan oleh S.H Nasr sendiri mengenai peristiwa kesenian religius di Eropa. Pada mulanya seni religius terpadu dengan seni tradisional bahkan yang sakral sekitar 500 tahun yang lalu. Namun, kini mestilah dibedakan karena seni tradisional telah digantikan dengan seni humanistik dan juga seni submanusia. Maka, terjadi pemisahan yang menjelma pada seni religius bukan lagi seni tradisional dan tentunya bukan sakral. Untuk konteks sekarang, seni religius adalah sebuah seni yang subjeknya adalah agama, akan tetapi subjek itu adalah cara pengeksekusian, metode, dan bahasa yang mana tidaklah seni sakral, dan subjeknya tidak memiliki signifikansi simbolis yang sama. Hingga pada abad 19, seni itu hanyalah seni religius yang ada di Barat yang bukanlah seni sakral; hal yang sama dapat terlihat pula di beberapa peradaban oleh sebab penyebaran global modernisme yang dimulai di Barat.<sup>418</sup>

Penegasan kembali bahwa, alam tradisi di Barat telah mengalami kekeringan, sebagaimana penyingkapan Nasr, agar Barat itu kembali kepada

---

<sup>417</sup> Ibid, 177

<sup>418</sup> S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit, h. 247



tradisinya yang segar, ia patut merefleksikan tatanan prinsipal peradaban Timur-Tradisional-Agama yang otentik.

Dengan demikian dapat difahami, bahwa selama peradaban yang belum tersentuh atau terkontaminasi badai modernisme itu memungkinkannya tidak terjadi perbedaan iklim prinsip, khususnya di sini pada wilayah seni; religius dan tradisional, atau bahkan dengan seni sakral. Oleh karenanya kehadiran agama dengan segala aspeknya adalah kehadiran dari yang sakral pula dan diterima oleh peradaban tradisional atau bahkan yang membentuk peradaban tradisional tersebut. Dengan demikian, prinsip-prinsip dasar pada agama yang mengikat kepada Tuhan-Sang Prinsip itu merupakan satu kesatuan di peradaban tradisional. Karena seni menampilkan bentuk-bentuknya dan pengaruhnya secara fisikal, psikologis-kejiwaan dan bathin-spiritual dalam alam pandang tradisional. Maka, seni religius di lapisan berikut menjadi berbeda penampilannya untuk masa-masa sekarang di dunia modern. Namun, sebagaimana kembali ditegaskan Nasr:

“Seseorang tidak dapat memahami, bukan berbicara tentang penciptaan, karya-karya seni suci tanpa menembus secara mendalam ke agama yang mendasarinya.”<sup>419</sup>

Artinya laku spiritual sebagai pendalaman di atmosphere kehidupan berkeagamaan menjadi utama, karena itulah dimensi esoteris dalam agama juga direalisasikan. Sedangkan bagi yang melulu pada tataran eksoteris menunjukkan keagamaannya terbatas pada eksternalisasi duniawi yang berada di pinggiran hingga menjauhi pusat, dari situ ia tidak memahami atau bahkan merasakan peristiwa kesakralan.

---

<sup>419</sup> S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni*, Op.Cit, h. 80

Beberapa contoh dapat dikemukakan di sini sesuai penyaksian S.H Nasr, mengenai seni religius yang terjadi di Barat Modern, diantaranya seperti, a Marc Chagall, seorang pelukis Yahudi yang melukis malaikat mengapung dari bumi, itu adalah seni religius, bukanlah seni tradisional apalagi seni sakral, yang karena subjek temanya memang religius, yakni malaikat-malaikat. Berikutnya, di Kristen yang banyak lukisan Kristus yang terkenal adalah Christ of Velasquez—seorang spanyol abad 19, di museum Prado, Madrid, itu semua seni religius, bukanlah seni sakral. Seniman lain, seperti Raphael yang melukis Virgin, atau juga lukisan pada latar “Jamuan Terakhir—Last Supper” oleh Leonardo da Vinci. Semua para seniman itu bersudut pandang humanistik, yang bukanlah seni sakral, akan tetapi semuanya seni religius. Jadi, seni religius modern adalah perluasan pada tema-tema religius dan tidak pada penggunaan simbolisme yang mentransendensikan seseorang hingga kepada realitas supra manusia sebagai sumber seni suci.<sup>420</sup>

Agak berbeda dengan yang terjadi pada drama teatrikal Islam yang mempropagandakan tragedi bagi kalangan Syi’i, itu bisa dikatakan seni tradisi religius-spiritual.<sup>421</sup>

Nampak kategori-kategori seni di sini yang menjadi ketajaman khusus pada penyaksian S.H. Nasr, terutama para seniman yang dilahirkan di dunia atau

---

<sup>420</sup> Ibid. begitu pula dalam seni Islam dan Hindu yang modern pada tempat peribadatan tertentu menjadi seni religius yang adalah naturalistik.

<sup>421</sup> Sebagaimana telah disinggung *Tazkiyeh* lahir dari peristiwa real tragedi Muslim ketika perang Karbala khususnya, sehingga berkembang di kalangan Syi’i. S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni*, Op.Cit, h. 21-22. Dari istilahnya *Ta’ziyah*, akhirnya terserap ke Nusantara untuk menghadiri perayaan orang yang telah wafat. Ada pula tradisi religius di Sumatera Barat (*Tabuik*) dan Bengkulu (*Tabot*), yang kedua ini juga demikian dilakukan tiap tahun dengan membangkitkan kembali ingatan pada sejarah ‘*Asyura* (Tragedi Cucunda Nabi Muhammad *saww*, Imam Husain *k.w*) dengan ritualitas pengajian juga penyambutan bulan Muharram, Tahun Baru Islam (*Hijriah*).

perabadian modern yang menghegemoni mental manusia di tiga abad belakangan. Maka, seni yang dikatakan seni religius itu di dunia modern menjadi terpengaruh dan berimplikasi pada penciptaan dan orientasinya. Dengan demikian, hampir kebanyakan yang tercipta pada seni-seni di dunia modern dengan pembahasaannya itu pada titik puncak tertentu dikatakan sebagai seni religius atau sama halnya dengan seni naturalistik. Maka, ia berbeda tidak lagi disebut seni sakral karena telah hilang realitas simbolis-“mitologis”nya yang adalah bukan buatan manusia.<sup>422</sup>

Terdapat perbedaan mendasar hasil cipta karya seni yang bersumber pada prinsip-prinsip tatanan universal beserta aplikasinya sebagaimana yang telah diberlangsungkan di seni tradisional dengan iklim atau budaya seni yang tidak bersumber pada sumber Asalnya itu. Dapat dikatakan, bahwa seni Barat Modern, yang lebih berkarakterkan pada dasar humanistik-antroposentris yang adalah anti-tradisional itu menciptakan gaya seni religiusnya tersendiri yang berbeda dengan gaya seni religius tradisional. Dari konteks inilah, pada akhirnya gaya dan bentuk seni modern adalah seni profan yang anti sakral dan yang kemudian akan merusak alam tradisi sebagai cerminan pola-pola kehidupan ilahi. Maka itu perlu dikritisi.

#### **4. Kritik Seyyed Hossein Nasr terhadap Seni Profan**

Dalam kamus bahasa, kata profan berasal dari kata bahasa Inggris, *profane* yang berarti; 1) kotor, tidak sopan (bahasa), 2) duniawi, biasa (teks, lawan dari

---

<sup>422</sup> Ibid, 249. Seperti kuil modern Hindu, gambar Krishna menjadi seni natural, yang berbeda dengan “Dance of Shiva” dan gambar Krishna di seni ukir pada abad 11 atau abad pertengahan. Juga pada halaman 253. Disaksikan sendiri oleh Nasr ketika ada seorang pelukis religius di Perancis, Georges Rouault (w. 1958) yang melukis beberapa mode Kristus itu, sempat berujar untuk mengorbankan tangannya bila ia bisa hidup di dunia penuh simbol.

*sakral*)—*kkt.* mencemarkan.<sup>423</sup> Dapat pula diartikan sebagai yang tidak bersangkutan dengan agama atau tujuan keagamaan, lawan sakral, 2). Tidak kudus (suci) karena tercemar, kotor; duniawi dan kebencian akan hal-hal yang dikuduskan-sekuler.<sup>424</sup> Maka, bila dipredikasikan seni profan mengandung makna seni yang tidak suci, karenanya ia bernilai buruk-kotor dan mencemarkan lebih kepada nilai rendahan yang duniawi. Hal inilah yang terdapat pada dunia modern yang telah memutus alam kesucian, sebagaimana terang Nasr, bahwa:

“...one of the characteristics of modernism has been to try to remove all traces of the sacred from human life...”<sup>425</sup>

Salah satu karakter modernisme ialah upayanya untuk menghapuskan jejak-jejak kesucian dalam kehidupan manusia. Dengan karakter demikian, maka konsekuensi ekspresi yang muncul dari dunia modern adalah pola kebudayaan profan-sekular, dan seninya pun menjadi seni profan-sekuler. Pada seni inilah terjadi mulanya pemisahan dari kesucian di Barat sejak Renaissance.<sup>426</sup>

Gelombang modernisme yang rasionalistik-humanistik-materialistik dengan menonjolkan ke”aku”an manusia (antroposentrisme) ini mengakibatkan pergeseran makna seni dengan membatasi pada perwujudan seni humanis sehingga terorientasi kepada ranah psikologis. Kebanyakan seniman modern lebih mendasarkan pada individualisme dan subjektivisme sehingga memengaruhi jiwa manusia lainnya yang secara berangsur-angsur hakikat sejati seni tidak lagi

---

<sup>423</sup> John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus*, Op.Cit, h. 449.

<sup>424</sup> KBBI-offline-(<http://ebsoft.web.id>). juga Kamus Tesaurus, Op,cit, h. 387

<sup>425</sup> S.H. Nasr, *In Search*, Op.Cit, h. 255

<sup>426</sup> S.H. Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, Op.Cit, h. 222

dirasakan yang asalnya berhubungan dengan alam spiritual yakni alam kesucian-*ilahi*. Efeknya bagi Nasr, seni menjadi jauh dari nilai kehidupan.<sup>427</sup>

Perubahan dan pergeseran makna seni asli kepada bentuk-bentuk seni profan di dunia modern itu bagi Nasr telah memberikan dampak kritis sehingga pola kehidupan modern sudah semakin “gila” dan “berbahaya” tidak berlandaskan pada prinsip-prinsip yang paten universal malah prinsip-prinsip itu dihancurkannya. Seni visual, musik dan kesusastraan telah tereduksi pada pemuasan nafsu-sensual belaka. Media televisi telah menghancurkan media seni visual awal (alam *syahadah*-imajinal). Seni musik telah menjadi seni pergerakan dan pemberontakan dari paham-paham ideologi tertentu. Seni kesusastraan menampilkan bentuk-bentuk seni baru kepada seni novel yang menjadi komoditi pasar. Beberapa seni profan yang telah muncul di dunia modern itu juga bukanlah berarti tanpa kritik oleh para seniman pada masanya yang turut melibatkan diri dalam penjagaan seni-seni dalam hubungannya pada domain tradisi intelektualitas-spiritualitas-religiusitas.<sup>428</sup>

Seni profan yang menjadi pertentangan dengan seni sakral adalah juga bukti zaman yang mengarahkan kepada kesadaran manusia bahwa manusia modern yang profan itu adalah telah “jatuh” atau “menurun”. Penyaksian S.H. Nasr yang menekankan bahwa kesucian pada mulanya telah diterima manusia asalnya dalam pengetahuan, karena pengetahuan itu mulanya adalah suci. Namun, karena manusia yang secara eksistensial memiliki kebebasan memilih,

---

<sup>427</sup> Ibid, h. 224 dan seterusnya.

<sup>428</sup> S.H. Nasr, Ibid, h. 225-232

baik menggunakan pengetahuan—Inteleksi—pada dirinya sebagai fitrah itu atau mengingkarinya, maka konsekuensi dari ingkar anugerah fitrah itu mengalami apa yang disebut desakralisasi. Jiwa yang mulanya suci menjadi jiwa yang berubah hingga terjatuh pada kenistaan-kutukan. Maka, menghindari hal tersebut, mestilah dikenali diri sejati pada diri manusia itu sendiri, untuk selanjutnya dari pengenalan itu menjadi perjalanan mengarah kepada alam asalnya-*Fithrah*-.<sup>429</sup>

Dunia profan tidaklah menaruh perhatian pada kebenaran tersebut, maka seninya tidak memberi pengaruh perjalanan jiwa ke alam spiritual, melainkan malah merusak dan menjatuhkan. Dengan demikian, kunci utama untuk bisa menyaksikan seni-seni itu bernilai sakral atau tidak, tradisional atau tidak bahkan profan atau tidaknya bergantung pada hubungan manusia dengan kesejatiannya yakni alam Intelek-Spiritual (*Ruhani*). Hal ini yang menjadi kunci utama oleh Nasr yang terus mengarahkan perjalanan sejatinya manusia, sehingga pandangan-pandangan mengenai seni itu adalah realistis memiliki fungsinya sendiri dan relevan dalam kehidupan manusia terutama perjalanan kembali kepada hakikat eksistensial manusia sapiensial.

## **B. Relevansi Seni terhadap Pengembangan Perennialisme**

Pada pembahasan sebelumnya diterangkan bahwa seni sejatinya berlandaskan prinsip yang universal dan sumbernya itu ialah Maha Indah dan Suci; Dialah Allah Yang Maha Benar. Dalam masyarakat tradisional, seni adalah

---

<sup>429</sup> Lebih lanjut mengenai drama manusia jatuh ini, lihat, S.H Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Op.Cit, h. 7 dan seterusnya. juga lihat, S.H. Nasr, *The Garden of Truth*, Op.Cit, h. 15 dan seterusnya.

kehidupan itu sendiri yang menjalinkan hubungannya pada spiritualitas prinsip-prinsip universal-Sumber itu. Seni Islam, sebagaimana telah dipaparkan berlandaskan pada sumber spiritualitas utama Islam (Wahyu Suci dan *Barakah Nabi-Insan Kamil*) dengan prinsip-prinsipnya yang universal yang secara transmitif aplikatif itu bernilai spiritual perennial. Laku hidup yang dilingkupi atmosphere spiritualitas seni itu menjadi terealisasi. Begitulah adanya pula di berbagai tradisi agama otentik yang menjadi cerminan tatanan prinsip universal sesuai ajarannya dan menjadikan khasanah hidup yang perennial.

Adanya signifikansi kehidupan spiritual-perennial dan seni dari masyarakat tradisional yang terhubung pada prinsip-prinsip universal itu, mengingatkan bahwa sejatinya manusia adalah cerminan Ilahi-*teomorphis*- yang juga sebagai seni yang unggul. Cerminan itu memanifestasikan ritualitas spiritual, keagamaan, pola laku hidup keseharian, serta bentuk-bentuk seni yang secara keseluruhan pandangan hidupnya hadir di semesta jagad ini. Setiap cermin itu memiliki landasan prinsipal dengan kapasitas wadahnya yang mengaplikasikan tingkat keberadaan yang beragam dan terjalin harmonis. Keharmonisan itu menampilkan prinsip Kebenaran, Keindahan dan Kebaikan sebagai dimensi dari Jalan dan Doktrin peradaban agama-agama dan tradisi di kehidupan manusia.

### **1. Harmonisasi Agama-Agama**

Filsafat perennial sebagai pengetahuan abadi yang mendasari ajaran perennial yakni peradaban agama dan tradisi merupakan prinsip metafisika transendental. Penglihatan ini secara esoteris menyaksikan secara bathin

merupakan seni tersendiri sebagai realisasi spiritualitas.<sup>430</sup> Melalui seni penglihatan ini keberlangsungan harmonisasi agama-agama itu ontologis dengan menghadirkan simbol-simbol dalam bentuk ajaran dan metodenya yang turut memungsikan intelektualitas-spiritual.<sup>431</sup> Dari simbolitas inilah peran seni hadir mengartikulasikan prinsip-prinsip ilahi dengan merangkul apa-apa yang benar, baik dan indah meskipun secara bentuk beragam atau bahkan bertentangan.<sup>432</sup>

Dengan perspektif perennialisme inilah meniscayakan pentransendensian agama-agama menampakkan kesejatiannya yang holistik harmonis.<sup>433</sup> Dalam seni dipertegas kembali kehadiran keharmonisan agama-agama tersebut atau lebih ekstremnya adalah penyatuan agama-agama, karena berasal dari Yang Tunggal-Satu dan berakhir kepada Yang Tunggal-Satu itu pula. Seperti contohnya, Seni Kristen lebih memunculkan Ikonisasi, namun Islam mengarahkan tanpa Ikon. Masing-masing memiliki pemaknaan yang kembali mengarah kepada prinsip ajaran Ketuhanan, bahwa Kristen lebih menekankan ajaran Inkarnasi-Kehadiran Tuhan (*Tajalli*), sedangkan Islam lebih kepada Transendensi Tuhan (*Tanzih*).<sup>434</sup> Paradigma penyatuan Agama (*Wihdat al-Adyân*) inilah yang menjadi prinsip orientatif pada tradisi Tasawuf sebagai ajaran bathin Islam. Maka, seni yang

---

<sup>430</sup> Penglihatan bathin ini dikukuhkan kembali oleh F. Schuon yang menyaksikan bahwa memang ontologis agama-agama secara transendental adalah harmonis-union, dan perjalanan itu menuntut aspirasi dari dalam yang disebutnya sebagai *Salik* dan juga *Mutabarik*. Lihat, F. Schuon, *Mencari Titik Temu*, h. 79 dan seterusnya.

<sup>431</sup> Secara detail lihat kembali, Ibid, h. 81

<sup>432</sup> Lebih detail kembali lihat, Ibid, h. 117-118 dan seterusnya.

<sup>433</sup> Lihat kembali halaman 66 dan pada catatan kaki no. 182.

<sup>434</sup> Titus Buckhardt, *Perennial Values*, Op.Cit, h. 3 dan seterusnya.



berlaku ialah seni kehidupan bagi segenap umat manusia, terkhusus umat beragama hingga kepada umat yang kualitas jiwa-spiritualnya itu terealisasikan.<sup>435</sup>

Para kalangan '*Arif-Sufi, Filsuf*' tradisional-perennial mengarahkan pada makna-makna simbolis akan kehadiran agama-agama sebagai wadah bagi segenap jiwa-jiwa manusia untuk kembali kepada Tuhannya. Kehadiran keragaman itu mutlak dari *sains sakral* yang adalah Kebijaksanaan Suci Ilahi. Maka, agama lebih mengorientasikan pengetahuan suci tersebut untuk mentransendensikan para jiwa-jiwa pemeluknya hingga bertemu ke puncak penyatuan perjalanan kepada Sang Tuhan. Realisasi ini pada jiwa manusia ialah melalui pusat dirinya yang bukan lain adalah Inteleksi-Spirit-*Ruh*. Dengan begitu melalui kehadiran dan fungsi spiritualitas seni meneguhkan ajaran perennialisme sebagai kunci dalam mengutuhkan ketauhidan agama-agama secara transendental.<sup>436</sup> Namun, bukan berarti sinkretisme yang memadukan atau memformulasikan secara tumpang-tindih ajaran-ajaran yang telah tersedia dari langit tersebut, artinya tidak merusak form tiap agama.<sup>437</sup>

Dengan demikian, manusia memang secara ontologis sangatlah membutuhkan agama, dan manusia tanpa agama belumlah menjadi manusia yang utuh. Maka, hadirnya seni dengan prinsip dan aplikasi yang terhubung pada alam spiritualitas, sebagaimana seni tradisional-Islam itu berperan mengembalikan atau

---

<sup>435</sup> Mengenai ajaran tasawuf dengan prinsip dan metodenya itu sehingga terjalin hubungan jiwa dengan alam spiritual untuk terarahkan kepada hakikat penyatuan wujud itu sebagaimana jalannya agama-agama, lihat. S.H Nasr, *The Garden*, Op.Cit, h. 55 dan seterusnya.

<sup>436</sup> Secara metafisis detailnya, lihat, S.H Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Op.Cit, h. 243 dan seterusnya.

<sup>437</sup> S.H Nasr, *Islam Dalam Cita dan Fakta*, Op.Cit, h. 2

mengorientasikan kebutuhan sejati manusia.<sup>438</sup> dengan demikian, keutuhan harmonisasi peradaban agama adalah kenicayaan yang tak dapat dibantah, oleh karenanya prinsip-prinsip ilahi selalu memanifestasi sebagai nilai-nilai perennial dalam kehidupan manusia di muka bumi secara harmonis.

## 2. Harmonisasi Nilai-Nilai Keindahan, Kebenaran dan Kebaikan

Telah disinggung, bahwa ajaran perennial dengan doktrinnya yang meneguhkan kembali prinsip Spiritual, yakni Realitas Ultim yang adalah Sang Wujud Mutlak—Absolute Being/ Beyond Being—dengan Pengetahuan SuciNya (*sains sakral*) sebagai esensi tiap peradaban agama otentik-tradisional itu adalah sumber sekaligus tujuan segenap kosmik. Dari ketakterbatasan atau kemutlakanNya, Dia memanifestasikan Nama-Nama atau Kualitas-Kualitas Ilahiah, sebagai kehadiranNya; alam jagad Ilahi—*hadhrah al-Khamsah*. Kehadiran Nama-Nama itulah yang menjadi prinsip-prinsip spiritualitas atau refleksi intelektual dalam alam tradisional sehingga tercerap kepada cermin berikutnya yaitu manusia sebagai *theomorphis*. Keterjalinan yang intim antara manusia dengan Tuhan inilah diantara yang utama dalam ajaran perennial di semua peradaban agama-agama tradisional.<sup>439</sup>

Hubungan eksistensial itu meniscayakan adanya perjalanan yang di dalamnya terdapat Ajaran-Prinsip dan Jalan-Aplikasi. Prinsip dan aplikasi itulah

---

<sup>438</sup> Lebih terurai kembali lihat, Ibid, h. 13-19

<sup>439</sup> Lebih lanjut baca, S.H. Nasr, *Islam dan Cita*, Op.Cit, h. 2 dan seterusnya. Nama-Nama Allah adalah ilmu penting dalam tradisi tradisional Islam-Tasawuf yang secara teoritis menggambarkan visi metafisik tentang Keilahian dan kosmologi mengalir darinya, dan secara praktis membukakan jalan untuk mengenal Keilahian, karena melalui Nama-Nama Tuhan kembali kepada Tuhan dan menyadari siapa diri mereka sebenarnya. S.H. Nasr, *The Garden*, Op.cit, h. 53

yang selalu dipelihara oleh tiap agama dan tradisi, yakni diantaranya jalan prinsipal; Kebenaran, Keindahan dan Kebaikan.<sup>440</sup> Prinsip-prinsip itu adalah alam spiritual yang bukanlah psikologikal, maka seni bukanlah semata alam psikologis melainkan realisasi spiritual yang menghubungkan pada prinsip-prinsip tersebut sehingga memanifestasikan bentuk-bentuknya yang khas. Sebagaimana dalam konteks Islam yang meskipun diserbu dunia modern, tetap dipertegas Nasr:

“...bagaimanapun juga, karya-karya seni Islam itu terus mengalirkan *barakah*-nya (*barakah* sebagai karunia atau rahmat Tuhan yang terus mengalir di pembuluh-pembuluh Alam Semesta), sebagai akibat hubungan batinnya dengan spiritualitas Islam.”<sup>441</sup>

Nama Allah Yang Maha Indah (*Al-Jamil*) bersemayam dalam alam kelangitan yang terefleksi ke alam dunia-bumi sehingga mewujudkan keindahan-keindahan yang menampilkan di segala bentuk ciptaan dan karya seni. Keunggulan ciptaan seni itu sejatinya adalah manusia yang asalnya sebagai cerminan Allah Yang Maha Sempurna; manusia-manusia cipta karya seni *Ilahi* itu adalah para kekasih Allah (*Awliya' Allah*) yang senantiasa selalu ingat kepada Tuhannya.<sup>442</sup>

Dari sini dapat diketahui bahwa, Keindahan berhierarkis sebagaimana kosmologi tradisional, antara lain: Keindahan Mulia dan Tertinggi ialah Sumber Keindahan yakni Tuhan, Keindahan alam Malaikat yang memanifestasikan keindahan spiritual, Keindahan jiwa manusia yang mengungguli keindahan alam atau makhluk ciptaan. Bagi Nasr, keindahan jiwa manusia ini berjalan untuk

---

<sup>440</sup> Sebagaimana dalam tradisi Tasawuf yang menyediakan perjalanan bagi segenap manusia untuk kembali kepada kesejatan hidup-dirinya; Hati-Spirit Ilahi. S.H. Nasr, *The Garden*, Op.Cit, h. 17 dan seterusnya.

<sup>441</sup> S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni*, Op.Cit, h. 214 dan seterusnya.

<sup>442</sup> Cahaya-cahaya yang memancar itu sebagaimana dimodelkan kepada para Nabi, manusia suci, dan Wali Allah/para Sufi, yang adalah sumber terbesar dalam seni Islam, sehingga pun bisa dikatakan tidak lagi ‘membutuhkan’ seni. Lebih detail lihat, Ibid, 215.

mengarah kepada Keindahan Ilahi (*al-Jamāl*), sebagaimana kehadiran laku tasawuf dengan nama *husn* atau *ihsân*; yang berarti kebaikan dan keindahan.<sup>443</sup>

Dalam lingkup manifestasinya yang ideal, relasi Keindahan dan Kebenaran telah pula disingkap oleh Plato, bahwa “Keindahan adalah kemegahan Kebenaran.”<sup>444</sup> Keindahan mengorientasikan kepada dimensi Cinta. Cinta adalah keterpaduan Jalan dari ajaran peradaban tradisi agama perennial. Cinta ini adalah cinta metafisik, yaitu Cinta Allah yang mendahului cinta manusia, dan bukan hanya dalam keKristenan Allah dianggap Cinta, menurut Al-Qur’an pun salah satu Nama Allah adalah Cinta (*al-Wadud*). Karena cinta berasal dari Allah dan memancar dari-Nya, cinta sejati di dunia ini pada akhirnya tidak lain daripada Cinta kepada Allah.<sup>445</sup>

Dahsyatnya Cinta terungkap sebagaimana dalam hadist Qudsi:

*“Dia yang mencari-Ku akan menemukan-Ku. Dia yang menemukan-Ku akan mengetahui-Ku. Dia yang mengetahui-Ku akan mencintai-Ku. Dia yang mencintai-Ku akan Aku cintai. Dia yang Kucintai, akan Aku tebas. Dia yang Kutebas, akan Aku tebus. Dia yang Kutebus, Diriku sendirilah penebusnya.”*<sup>446</sup>

Hadist metafisis di atas melingkupi semua dimensi dalam keutuhan kosmik manusia sebagai cerminanNya; penegasan kembali akan penyatuan kepada Sang Hakikat. Kembali kepada Asal, yang bukanlah “menjadi” Asal, tetapi Asal yang “menjadi”, karenanya menyatu-*manunggal*. Dengan demikian, setiap jalan baik berupa pencarian-tindakan kehendak, jalan pengetahuan dan

---

<sup>443</sup> S.H. Nasr, *The Garden*, Op.Cit, h. 96-97

<sup>444</sup> Lihat kembali catatan kaki no. 400. “*Beauty is the Splendor of The Truth*”.

<sup>445</sup> S.H. Nasr, *The Garden*, Op.cit, 84-86

<sup>446</sup> Ibis, h. 84.

cinta, hakikatnya adalah satu karena berasal dari yang satu dan kembali kepada yang satu, Dialah Yang Asal. Sebagaimana dipertegas Nasr:

“Jalan menuju Kebenaran menghasilkan penemuan Kebenaran, yang berarti pengetahuan mengenai-Nya. Lebih jauh lagi, Kebenaran itu sedemikian sehingga orang tidak dapat mengetahui-Nya tanpa mencintai-Nya. Dan cinta itu akhirnya mengantarkan ke dalam rengkuhan Allah, yang pada gilirannya mencintai orang-orang di antara hamba-hambanya yang mencintai Dia.”<sup>447</sup>

Sebagaimana lanjut Nasr, keterhubungan kuat yang tak dapat dipisahkan antara pengetahuan (Ilahi) dan cinta (ilahi) itu dianalogikan demikian;

“Pengetahuan tentang Kebenaran laksana cahaya matahari, sedangkan cinta laksana panas yang selalu menyertai cahaya itu.”<sup>448</sup>

Kebenaran dan Kenyataan (Allah) dalam Islam muncul pada Nama Ilahi sebagai *Al-Haq*. Pada tradisi perennial; *tasawuf*, dari kata *haqq* ini mengandung istilah *real*, menampilkan realisasi spiritual yang disebut *tahaqquq*, dan Sufi yang matang disebutnya *muhaqqiq*. Maka, dalam *tasawuf*, tujuan tertinggi kehidupan manusia adalah untuk mencapai Kebenaran.<sup>449</sup> Sebagaimana Saint. Thomas Aquinas mengungkap “tak ada seni yang tanpa pengetahuan—*ars sine scientia nihil*”, suatu bentuk seni yang berelasi kepada ilmu yang bukan pada penampakan lahir semata melainkan kepada pengetahuan batin-ruhaniah.<sup>450</sup> Hanya dalam tradisi tasawuf, kebersatuan dalam fungsi realisasi spiritual pada seni tak dapat dibantahkan yang terus mengalir sehingga ia menuju pada dimensi ruh yang sakral-suci. Sebagaimana ungkap Nasr berikutnya:

---

<sup>447</sup> Ibid

<sup>448</sup> Ibid, h. 46

<sup>449</sup> Ibid

<sup>450</sup> S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni*, Op.Cit, h. 19

“in the case of Sufism, the wedding between truth and beauty is fully manifested in the numerous works which are at once outstanding expression of sacred knowledge and masterpieces of art.”<sup>451</sup>

Perkawinan kebenaran dan keindahan termanifestasi dalam bentuk kerja seni yang terbaik dan pada saat bersamaan itu pula adalah ekspresi dari pengetahuan yang suci. Dalam perjalanan hidup manusia—secara tradisionalnya merupakan seni hidup itu sendiri—tersaksikan oleh S.H Nasr bahwa:

“Ada dua pintu gerbang utama menuju Taman Kebenaran; pengetahuan dan cinta... Orang-orang yang berdiam di Taman Kebenaran mengetahui dan mencintai Allah, tetapi mereka juga hidup dengan kebajikan dan bertindak dalam kebaikan,.. kebaikan dalam tindakan karenanya merupakan komponen penting dalam kesempurnaan yang kita cari dan melengkapi atribut keindahan, cinta, dan pengetahuan tentang Kebenaran yang mencirikan orang-orang yang tinggal di dalam Taman Kebenaran; juga mencirikan Taman itu serta tentu saja akhirnya sang Tukang Kebun.”<sup>452</sup>

Dilanjutkan kembali oleh Nasr, mengenai harmonisasi tiga jalan tersebut:

“Orang Hindu berbicara tentang tiga yoga: tindakan (*karma*), cinta (*bhakti*), dan pengetahuan (*jnana*) seperti dibahas dalam Bhagavad Gita. Demikian juga, kaum Sufi berbicara tentang takut akan Allah (*makhāfah*), cinta kepada Allah (*mahabbah*), dan pengetahuan mengenai Allah (*ma'rifah*),... Pada takut akan Allah berkaitan dengan level tindakan dan mengarahkan kehendak sang murid untuk menjauhi perbuatan buruk, yang memiliki efek negatif pada jiwa, serta mengarah kepada kebaikan dan kebajikan.”<sup>453</sup>

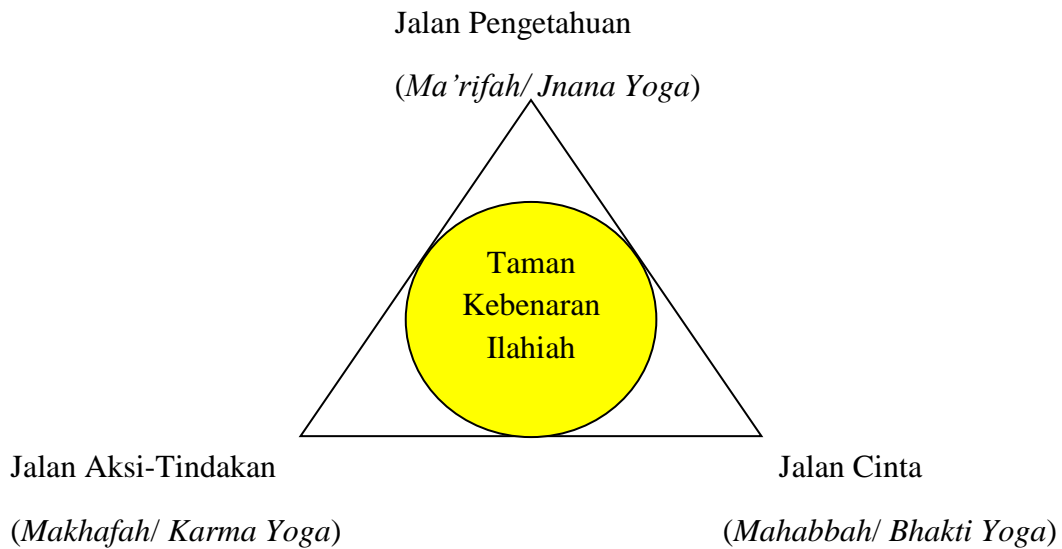
Keterpaduan hubungan jalan pengetahuan, cinta dan aksi itu teraplikasikan sesuai wilayahnya; pengetahuan berelasi kepada Kebenaran (kognisi manusia). Cinta berelasi pada Keindahan (perasaan-afeksi manusia). Aksi-Tindakan berelasi pada kehendak untuk berbuat Kebaikan. Demikian kiranya bila divisualkan:

---

<sup>451</sup> S.H. Nasr, *Knowledge*, Op.Cit, h. 235

<sup>452</sup> S.H. Nasr, *The Garden*, Op.Cit,h. 109

<sup>453</sup> Ibid, h. 110



Gambar segitiga di atas dengan lingkaran tengah itu adalah tujuan dari perjalanan, yakni Hakikat ke Taman Kehadiran Ilahi. Jalan yang tertuju di tiap sudut itu merupakan jalan abadi yang ada di segenap diri-j jiwa manusia. Keharmonisan hubungan jalan itu menegaskan kembali kepada manusia sebagai makhluk teomorphis (cermin Ilahi) yang adalah sebagai karya seni mulia. Sejatinya keterpaduan dari tiga sudut Keindahan, Kebenaran dan Kebaikan itu adalah ekspresi Ilahi yang menjadi landasan prinsip jalan hidup segenap manusia. Prinsip-prinsip yang integral itu meneguhkan kembali doktrin-doktrin perennial sehingga tercermin pada laku manusia agar dapat direalisasikan perjalanannya atau pentransformasian jiwa berikutnya.

Keterjalinan prinsip-prinsip ilahiah yang tercermin kepada makhluk teomorphis ini terhubung kepada jiwanya itu sebagaimana jelas Nasr kemudian:

“kita adalah makhluk yang mengetahui, mencintai, dan melakukan tindakan, dan ada saling pengaruh antara wujud kita dan pengetahuan, kecintaan serta tindakan kita. Secara ontologis wujud kita mendahului semua yang lain, tetapi secara eksistensial pengetahuan, kecintaan, dan perbuatan kita adalah realitas yang mengisi momen-momen kehidupan kita

dan yang diketahui kesadaran kita. Jiwa kita mengetahui, mencintai, dan melakukan perbuatan...Lebih jauh lagi, ketiganya memengaruhi modus mengada kita saat ini sementara modus mengada dan tingkat kesadaran kita menentukan apa yang kita ketahui dan bisa kita ketahui, apa yang kita cintai dan bisa kita cintai, serta bagaimana kita bertindak.”<sup>454</sup>

Dapat ditafsirkan, dengan ketiga dimensi perjalanan menuju hakikat tujuan itu menggiring jiwa-jiwa manusia untuk bertransformasi kepada kesejatan ilahiah, maka setiap gerak dari pikiran, perasaan dan tindakan jiwa manusia yang terintegrasi secara spiritual-*ruhani* mentransformasikan pula pada kesemestaan ruang di sekitarnya sebagaimana realitas kegemilangan astral.

### 3. Manifestasi Spiritual; Transformasi Keindahan Jiwa Manusia

Pada pembahasan sebelumnya mengenai seni yang dikategorikan oleh S.H Nasr pada prinsipnya ialah yang berhubungan langsung dengan Spirit yakni Suci-*Sakral*, maka disebutnya sebagai seni sakral. Pada lapisan berikutnya, melalui seni sakral tersebut menampilkan alam seni tradisional. Pada alam tradisional, seni adalah kehidupan itu sendiri yang berelasi kepada kehidupan spiritual.<sup>455</sup> Sehingga demikian realitas masyarakat tradisional dinyatakan oleh Ananda K. Coomaraswamy:

“..dalam masyarakat tradisional seniman bukanlah manusia istimewa melainkan setiap manusia adalah jenis seniman yang istimewa..”<sup>456</sup>

Alam tradisi mengagungkan manusia sebagaimana hakikatnya adalah cerminan Ilahi (*theomorphis*), maka dengan iklim atmosphere demikian, hikmah atau falsafah perennial yang tersimpan di peradaban tradisional semakin terbuka

---

<sup>454</sup> Ibid, h. 113

<sup>455</sup> Lebih detail lagi, lihat, S.H Nasr, *Religious Art*, Op.Cit, h. 178 dan seterusnya.

<sup>456</sup> S.H. Nasr, *Menjelajah*, Op.Cit, h. 225



dan termaksimalkan, karena tujuan dari filsafat perennial ialah penyatuan dengan realisasi spiritual kepada Tuhan-Yang Maha Kudus. Sebagaimana lanjut Nasr:

“the rediscovery of the sacred is ultimately and inextricably related to the revival the tradition.”<sup>457</sup>

Pencarian kembali kepada yang sakral secara sadar telah membangkitkan alam tradisi. Artinya, kembal kepada Pusat-Sakral sebagai prinsip dari ajaran dan seni itu secara bersamaan melakukan seni hidup tradisional.

Khasanah perennial akan mengalirkan hikmah-hikmahnya bagi yang mencari dan menemukan Realitas Suci dalam kehidupannya. Seni demikian upaya prosesnya adalah realisasi spiritual untuk dapat membongkar kedalaman batin jiwa manusia sang seniman, akhirnya pembongkaran hingga “pengosongan-kesucian” jiwa yang kemudian dihadiri oleh kualitas-kualitas perennial, yakni Nama-Nama Ilahi yang abadi langgeng. Hal ini kemudian meniscayakan cermin Ilahi yang merupakan karya seni mulia dapat terwujudkan.<sup>458</sup> Mengenai “kekosongan” atau kehampaan ini ditegaskan oleh Nasr:

“salah satu konsekuensi dari erat dan kuatnya hubungan antara prinsip spiritual dan metafisikal Islam dengan seni Islam dalam seluruh aspeknya dan juga akibat dari pengaruh prinsip metafisikal Keesaan (*tawhid*) adalah makna spiritual tentang kehampaan...kehampaan adalah simbol transendensi Tuhan dan sekaligus kehadiran-Nya dalam segala sesuatu. Prinsip dasar metafisika yang ditemukan dalam *syahâdah*.”<sup>459</sup>

*Syahadah* adalah penyaksian testimonial dalam Islam, bahwa tidak ada tuhan selain Tuhan (Allah). Secara bentuk yang menjadi khas dalam seni Islam

---

<sup>457</sup> S.H. Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Op.Cit, h. 88.

<sup>458</sup> S.H. Nasr, *ibid*, h. 224-225

<sup>459</sup> S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, Op.Cit, h. 2013-204

akhirnya nampak pada seni anikonisme yang memiliki simbol maknawi dan berfungsi spiritual, sebagaimana dipaparkan lanjut oleh Nasr:

“Anikonisme Islam, yang menghilangkan kemungkinan untuk konkretisasi Kehadiran Tuhan (*hudhur*) dalam *icon* atau gambar, merupakan faktor penting dalam memperkuat makna spiritual kehampaan dalam fikiran seorang Muslim. Melalui hal itu, sebagaimana prinsip metafisika Keesaan, kehampaan menjadi unsur sakral dalam seni Islam.”<sup>460</sup>

Makna kehampaan ini, menegaskan betapa hubungan dengan spiritualitas dalam seni Islam sangatlah halus; diantaranya tiada kehadiran selain kehadiran Tuhan. Prinsip utama selalu diorientasikan kepada Yang Maha Absolut, maka Dia ada di mana-mana. Misalkan pada bentuk arsitektur Masjid dan tata kota tradisional dengan lorong-lorongnya itu menandakan kehampaan ruang yang menunjukkan kepenuhan akan kehadiran Yang Ilahiah, bahwa tiada satu pun selain dariNya yang Maha Hadir-Ada; diketahui-disembah, sehingga mengimplikasikan ruang kelapangan dan kegembiraan, intensifikasi iman dan pengalaman spiritual yang berhubungan dengan kelapangan dada seorang hamba, sebagaimana dalam (Q.S; *al-Insyirah*).<sup>461</sup> Dilanjutkan kembali oleh Nasr:

“karenanya kekosongan dalam seni menjadi sinonim dengan manifestasi kesakralan...kesadaran terhadap adanya hubungan antara kehampaan dengan Kehadiran Tuhan dalam seni Islam dicapai melalui kaligrafi, pola-pola arabeska, dan geometris, sebuah kesadaran yang erat dihubungkan dengan sikap kemiskinan spiritual (*faqr*)”.<sup>462</sup>

Oleh karenanya tiada yang dibawa bagi seorang hamba kecuali hanyalah jiwanya yang diserahkan kepada Tuhannya. Di sinilah awal perjalanan bagi seorang penempuh jalan spiritual menuju kepada Allah—yang disebut sebagai

---

<sup>460</sup> Ibid, h. 205

<sup>461</sup> Ibid, h. 208

<sup>462</sup> Ibid, h. 208-209

*faqir*; yang sadar pada kebutuhan akan kesempurnaan. Dengan kesadaran itu ia mencari tauladan-penerang (Guru pembimbing dalam perjalanan spiritual) untuk memurnikan jiwanya kembali kepada Allah. Melalui Guru spiritual itu, seorang *faqir* (*murid-salik*) menjalani serangkaian disiplin fisik, psikologis, dan spiritual serta praktik tertentu yang memungkinkan membuat kemajuan dalam perjalanannya menuju Taman Kebenaran.<sup>463</sup>

Amalan khusus dari itu semua ialah *Dzikir*; seruan, peringatan dan penyebutan yang merupakan pusat realitas kehidupan Sufi. Allah hadir dalam Nama-Nya, dan untuk mencapai Nama itu, orang harus menyeru Nama (*Ism*) tersebut setelah menerima inisiasi dan di bawah bimbingan seorang guru yang berkualitas. Dia harus hadir dengan seluruh wujudnya dalam do'a, sehingga si penyeru, seruannya, dan yang diserunya (*dzâkir*, *dzikr* dan *madzkûr*) menjadi satu melebur dari segala keterbatasan keberadaan individu.”<sup>464</sup> Hal inilah yang terfungsikan oleh seni metafisis yang membuka pada pengalaman spiritual sehingga menampilkan atmosphere-nuansa kehadiran Ilahi di mana-mana dan dari itulah penyaksian *dzikir*Nya bersemayam di mana-mana, maka kehampaan jiwa seseorang itu menghadirkan Cahaya Ilahi.<sup>465</sup> Sebagaimana tegas Nasr:

“*Dzikir* pada akhirnya adalah perbuatan Allah dalam diri kita sendiri. Dalam kenyataannya hanya Allah yang dapat mengucapkan Nama-Nya, dan di dalam *dzikir* kita hanya menjadi instrumen yang melaluinya Allah mengucapkan Nama suci-Nya sendiri.”<sup>466</sup>

---

<sup>463</sup> S.H. Nasr, *The Garden*, Op.Cit, 147-150

<sup>464</sup> Ibid

<sup>465</sup> S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, Op.Cit, h. 207

<sup>466</sup> S.H Nasr, *The Garden*, Op.Cit, h. 133

Secara eksistensial pada alam kedirian manusia, ada keterhubungan antara *faqir*, *dzikir* dan *fikir*. *Faqir* adalah kekosongan diri dari ilusi atau selainNya, sehingga dengan *dzikir* menghadirkan Yang Real-Allah. dan *fikir* (perenungan atas beberapa aspek Realitas Ilahi dan/atau manifestasiNya) memungkinkan si penyeru untuk berkonstentrasi pada *dzikir* dan mencegah fikiran melantur. Kefakiran, dzikir dan perenungan adalah diantara amalan Nabi. Sebagaimana Nabi Muhammad *saww* mengungkap bahwa, “kefakiran-kemiskinan adalah kebangganku” yang juga sama dikatakan oleh Kristus (Nabi ‘Isa *a.s*). Secara metafisik, kefakiran Nabi berarti menyadari bahwa semua kenyataan dan semua sifat positif milik Allah. Watak dasarnya manusia adalah miskin sedangkan Allah adalah Kaya. Kemiskinan spiritual ini yang akhirnya menistilahkan Tasawuf sebagai kemiskinan Muhammad (*al-faqr al-Muhammadi*). Untuk merealisasikan keadaan fundamental dan primordial *faqr*, kaum Sufi berusaha meniru Nabi, yang hakikatnya adalah Manusia Sempurna-Universal (*Insan-Kamil*), yang mencerminkan seluruh Nama dan Kualitas Allah SWT. Pada kenyataan batin, Hakikat Muhammad (*al-haqiqat al-muhammadi*) adalah Logos.<sup>467</sup>

Sebagaimana telah disinggung bahwa kehadiran seni Islam takkan terwujud tanpa adanya Spirit dan *Barakah* Nabi. Dengan demikian, upaya transformasi jiwa dengan praktik spiritual yang terkhusus telah berlangsung dalam

---

<sup>467</sup> Ibid, 150-159

peradaban tradisional (Islam: Tasawuf) itu adalah menuju realitas hakikat Nabi Muhammad secara spiritual. Sebagaimana Nasr mengutip dari Gurunya<sup>468</sup>:

“Hakikat Muhammad, secara esoterik adalah juga model kosmos. Substansi Muhammad memiliki himpunan kebajikan yang terdiri dari empat bagian yang bersesuaian dengan empat titik penting dalam ruang. Kluster kluster kualitas atau kebajikan itu adalah kemurnian, yang berkaitan dengan ketenangan dan penarikan diri; kekuatan, yang terkait dengan semangat dan kewaspadaan; keindahan, yang berhubungan dengan ketenangan dan rasa syukur; serta kebaikan dan cinta, yang berkaitan dengan kepastian dan kemurahan hati.”<sup>469</sup>

Kemurnian, kekuatan, keindahan, dan kebaikan-cinta adalah manifestasi nilai seni yang hadir melalui Nabi untuk diteladani atau dilakoni dalam perjalanan hidup bagi manusia seutuhnya, karena seni adalah kehidupan. Segala “modal” hidup itu adalah manifestasi spiritual yang mentransformasikan jiwa kepada perjalanan penyatuan menujuNya di alam spiritual yang perennial.

Dengan meneladani Nabi secara lahir dan batin adalah merupakan perjalanan transformasi jiwa-spiritual untuk kembali kepada kesadaran realitas Asal dan Tujuan manusia sesungguhnya. Oleh sebab itulah dihadapkannya Nabi Muhammad *saww* adalah Rahmat bagi semesta, sudah semestinya dirayakan dan disyukuri. Terang Al-Qur'an mengungkap kehadiran sejatinya Nabi, “*Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung*” (Q.S, Al-Qalam: 4), juga ayat, “*Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri tauladan yang baik bagimu, bagi orang yang mengharapkan Allah dan kedatangan hari Akhir dan bagi yang banyak berdzikir kepada ALLah*” (Q.S, Al-Ahzab:21). Maka,

---

<sup>468</sup> Dengan mengutip dari Gurunya ini adalah upaya Nasr dalam laku tradisional karena Kebenaran-Pengetahuan itu sendiri yang tertransmisikan ilmunya dan mentransmisikan ilmu itu atau cahaya-cahaya itu kembali kepada wilayah-wilayahnya.

<sup>469</sup> Ibid, h. 160

sang Nabi adalah Seniman sejati di semesta jagad ini untuk diteladani oleh segenap manusia, sehingga dirinya adalah seni keindahan itu sendiri secara lahir dan batin. Upaya meneladaninya adalah upaya transformatif spiritual. Dalam *tasawuf*, upaya meneladani ruhani Nabi, ungkap Nasr ialah “upaya kaum Sufi untuk mencoba pergi *mi'raj*, juga mengikuti jejak langkahnya, tetapi menyadari bahwa *mi'raj* mereka hanya bersifat ruhaniah, sedangkan *mi'raj* Nabi bersifat ruhaniah sekaligus badaniah.”<sup>470</sup>

Peradaban tradisional tiap agama yang secara eksoteris-lahir dan esoteris-batin itu telah menyediakan jalan perealisasi spiritual atau transformasi jiwa untuk mengutuhkan kembali hakikat perjalanan hidup manusia yang berlandaskan pada tatanan prinsip-prinsip universal sehingga realitas itu adalah perennial. Dalam Islam, perjalanan itu ialah *thariqah* untuk sampai kepada *haqiqah*, dan itu hanya terdapat dalam tradisi tasawuf. Sebagaimana telah dipaparkan, bahwa ajaran perennial bukanlah sekedar pengetahuan mental-nalar intelektual-kognisi belaka, melainkan adalah inteleksi-intuitif dengan realisasi spiritual atau praktik-praktik spiritual, sehingga ajaran dan metode adalah fundamental sebagai prinsip universal yang perennial dalam peradabannya.

Ajaran dan metode inilah yang memfasilitasi perjalanan manusia untuk terhubung kepada Realitas Sejati sehingga menampilkan kepada manusia itu kualitas-kualitas ilahiah. Demikianlah primordialitas makhluk *theomorphis* yang memantulkan nilai-nilai perennial ilahiah ke dunia sekitarnya bahkan ke seluruh semesta raya cipta ini yang diantaranya memancar melalui berbagai simbol seni.

---

<sup>470</sup> Ibid, 159

#### 4. Kehidupan Simbolikal Seni Perennial

Dengan terwujudnya transformasi jiwa terlebih khusus bagi mereka yang merelasikan dirinya kepada alam tradisi (Islam: tasawuf) dan merefleksikan seni sebagai laku hidupnya sendiri telah mencerminkan akhlak-akhlak ilahiah; laku ruhaniah yang indah, baik dan benar dengan keutaman *dzikir*. Seni Islam khususnya ialah merefleksikan *dzikir* tersebut, dan dalam *dzikir* semua unsur wujud menjadi padu. Do'a dalam bentuk mendasarnya menjadi sarana *par excellence* menyatukan tubuh, jiwa dan ruh serta mengintegrasikannya ke dalam wujud hamba jalan tindakan, cinta, dan pengetahuan.<sup>471</sup> Simbol makna inilah yang terdalem dari pusat refleksi seni tasawuf yang perennial.

Sebagai contoh, sebagian besar musik klasik masyarakat Islam sangat dipengaruhi oleh Tasawuf dan dimaksudkan untuk menarik ke dalam wilayah batin, seperti *qawwali* yang bertalian erat dengan puisi Sufi dan juga tarian Sufi (*whirling dervishes* Maulana Jalaluddin Rumi).<sup>472</sup> Dengan alam tasawuf ini, atmosphere *dzikir* terasa nuansa spiritual hadir sehingga menggetarkan jiwa yang berada di sana. Hal ini menunjukkan bahwa manusia dengan seluruh dimensinya itu saling memantulkan nilai-nilai ilahiah dengan simbolismenya itu adalah keberadaan *dzikir* sendiri.

Diantara yang menjadi khas tradisi Sufi dalam hal musik itu ialah *Sama'* (mendengarkan musik spiritual), seperti ditegaskan Nasr, bahwa:

---

<sup>471</sup> Ibid, h. 134

<sup>472</sup> Ibid, h. 151-152

“apa yang dilakukan *sama*’ adalah meningkatkan cinta dan kerinduan kepada Allah seraya membawa jiwa maju dalam perjalanannya menuju Ruh. Seorang Sufi yang jiwanya selaras dengan harmoni langit akan mendengar suara sang Sahabat di dalam peristiwa ajaib itu, yang merupakan pendengaran musik ruhani.”<sup>473</sup>

Dalam hal ini, musik yang berfungsi sebagai media transformasi jiwa yang menghubungkan kepada spiritualitas seorang pendengar atau penempuh yang rindu kepadaNya itu adalah *dzikir* musik sakral-spiritual, yang tidak sembarang tempat atau perlakuannya dilakukan, maka itu persaudaraan Sufi memiliki pertemuan khusus dengan perjamuannya untuk konser dzikir bersama, yang disebutnya sebagai *Majlis*. Seni perkumpulan ini pula membuat para kalangan Sufi saling silaturahmi spiritual, bagai terminal yang memberikan energi spiritual kepada sekitarnya. Karena itulah ia penting dalam upacara-upacara suci dan praktik ruhani di hampir semua agama.<sup>474</sup>

Selanjutnya, dalam bentuk arsitektur Masjid dan tata kota tradisional dengan lorong-lorongnya itu menandakan kehampaan ruang yang menunjukkan keheningan dalam ingatan Tuhan (*dzikir* Allah), bahwa tiada satu pun selain dariNya yang Ada dan diketahui-disembah, mengimplikasikan kepada hambaNya untuk sadar akan kenisbian-kefanaan dan sekaligus merasakan kehadiranNya dalam kedalaman batinnya yang kosong-*faqr*.<sup>475</sup> Simbol kefanaan dan ketiadaan selain hanya Yang Ada itu sendiri ialah peneguhann *syahadah* Sang Keberadaan—Absolute Being. Maka, Islam menyerukan testimoni agungnya pada kalimat *tauhid*, dalam *syahadah* “Laa ilaaha Illa Allah”-“Tidak ada *ilah* (tuhan)

---

<sup>473</sup> Ibid, 152

<sup>474</sup> Lebih lanjut lihat, *ibid*, h. 185-186

<sup>475</sup> Ibid, h. 208



selain *Allah* (Tuhan)". Simbol perjalanan bentuk seni Islam ini mengarahkan kepada orientasi teosentris dan sekaligus penolakan selainNya. Di sinilah peranan simbol menghadapkan kembali doktrin-doktrin perennial di tiap khasanah tradisi dan agama otentik.

Simbol "kekosongan" itu terekspresikan pada bentuk seni suci yang muncul dari Kalam Ilahi nan Suci, seperti "pena" kaligrafi dan nada pada seruling bambu, yangmana seniman tradisional suci, atau mereka para manusia suci adalah bagaikan bambu dan Tuhan mengalir kepada mereka menjadi tulisan-tulisan kaligrafi dan juga nada-nada Ilahi sebagai wujud tindakan-tindakanNya kepada makhlukNya. Itulah dzikir yang mengingatkan seluruh kosmik bahwa hanya Tuhan semata yang Maha Mengatur.<sup>476</sup> Demikian pula pada *tilawah* Al-Qur'an, karena lahir dari hubungan langsung dengan kesucian, maka penggalian spiritualitas di dalamnya memberikan ajaran simbolisme huruf-huruf dan kata-kata serta pena Ilahi mengarahkan sebagian mereka pada uraian simbol kesatuan wujud (*wahdat al-Wujud*).<sup>477</sup>

Dari seni suci kaligrafi dan *tilawah* meniscayakan hadirnya dan termanifestasinya seni-seni khas Islam berikutnya, seperti sastra, musik-*Sama'*, arabeska, pertamanan dan seterusnya, yangmana oleh sebab kekosongan itu Allah sejatinya yang memanifestasi, sedangkan manusia atau pun seorang seniman menginternalisasi—tenggelam melebur kepadaNya. Pengaliran yangmana

---

<sup>476</sup> Lebih lanjut lihat, S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, Op.Cit, h. 34 dan seterusnya.

<sup>477</sup> Ibid, h. 47

manusia adalah cerminNya atau wadah manifestasi Allah yang tinggi ini adalah simbol penyatuan.<sup>478</sup>

Seni arsitektur Masjid tercipta karena ekspresi laku ibadah suci yaitu *sholat*, maka ia menjadi seni arsitektur yang menjaga kesucian ibadah. Kesucian dalam ibadah sholat adalah pertemuan kepada Tuhan, dan hanyalah kemurnian jiwa yang adalah “kosong” itu merupakan kepasrahan kepada Tuhan-*taslim*. Maka, Nabi menjadi *faqir* yang agung, hamba yang mulia, sehingga manifestasi Ilahi hadir penuh kepada diri Nabi *saww*.<sup>479</sup> Pada simbolikal Masjid yang mengintegrasikan ritual ibadah-dan seni suci lainnya ini mengarahkan kembali pada pusat yang oleh T. Buckhardt sebut sebagai “*station of Adam*” yang menjadi pusat dunia.<sup>480</sup>

Simbolisasi kehampaan-kekosongan itu telah dimula pada *Ka’bah*, yang adalah pusat peribadatan seluruh Muslim, *Ka’bah* hanyalah ruang kosong, menunjukkan transendensi Ilahiah yang tak terbatas. Dengan itu *dzikir* Ilahi selalu menjadi pusat dalam tindak laku seluruh semesta ini. dan “Hati” orang yang beriman itulah menjadi *Ka’bah* atau rumah Ilahi, yangmana Nama Sang *Rahim* bersemayam di hati-*qalbu* orang-orang yang beriman-suci.<sup>481</sup>

Selain simbol kehampaan yang mengarah kepada Keesaan Allah, keterpaduan itu pula menampakkan kepada integralitas seluruh seni khas Islam. mulai dari seni bentuk ke seni tulisan, lalu ke seni nada dan hingga ke seni gerak.

---

<sup>478</sup> S.H. Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Op.Cit, h. 225 dan seterusnya.

<sup>479</sup> S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, Op.Cit, 60 dan seterusnya

<sup>480</sup> T. Buckhardt, *Perennial Values*, Op.Cit, h. 4

<sup>481</sup> Ibid

Bentuk yang tervisualisasikan pada bentuk-bentuk masjid, pertamanan, arabeska, ukir, hingga lukisan pewarnaan semuanya terpadu, seperti dalam masjid dan perumahan tradisional hingga istana menampilkan alas yang memberi kenyamanan diantaranya karpet yang juga sering dijadikan tempat persujudan untuk peribadatan sholat, pun juga ornamenistik lainnya yang tidak lepas dari relasinya kepada sumber Islam itu sendiri, yakni al-Qur'an dan *barakah* Nabi.<sup>482</sup> Penekanan pada makna simbol yang hidup itu ditekankan oleh Nasr hubungannya pada spirit Islam tersebut:

“Semakin dalam seseorang menembus makna seni Islam, semakin sadar pula betapa akan sangat mendalamnya hubungan seni ini dan spiritualitas Islam”.<sup>483</sup>

Seni suci Al-Qur'an telah mengekspresikan seni tulis sehingga memengaruhi seni arabeska tatanan masjid, kota, perumahan, ornamen-ornamen hingga pakaian. Pada seni suci *tilawah*; mengekspresikan nada-nada musik kerinduan dan ekspresi penyatuan Ilahi, bahkan menampilkan pada seni gerak sebagaimana terjadi pada tarian *Darwish-Faqir* (tangan keatas melambangkan penerimaan berkah, dan tangan ke bawah melambangkan kemengaliran, dan berputar melambangkan ketakterbatasan yang terus memancar). Bunyi-bunyi yang juga lahir dari seni *tilawah*, menghantarkan pada pembuatan seni alat musik, alat tabuh (yang persentuhannya langsung; kulit tangan penabuh ke kulit kambing atau domba sebagai hewan yang pasrah kepada tuannya); seruling bambu, yang nadanya menghantarkan kepada alam langit ilahi, dan ruang kosongnya tempat pengaliran Tangan-Tangan Ilahi. Dari kaligrafi dan *tilawah*, mengekspresikan seni

---

<sup>482</sup> Ibid, h. 16-17 dan seterusnya.

<sup>483</sup> Ibid, 24

tulis, nada, dan gerak-visual-tari adalah bentuk dari keterpaduan seni yang muasalnyalah dari Spirit yang sama, Sang Asal Wahyu Ilahi dalam cerminan Jiwa Nabi hingga kemengalirannya adalah simbol kemengaliran keberkahan.<sup>484</sup>

Bentuk seni yang termanifestasi dalam dimensi batin Islam (Tasawuf) telah membekas pada seni kaligrafi, arsitektur, *tilawah*, tarian, dan terutama musik. Warisan musik yang diberikan Tasawuf memiliki makna penting bagi masa kini. Selain nilai spiritual dan bahkan penyembuhan jiwa-*therapy* bagi kaum Muslim, warisan budaya itu merupakan salah satu cara yang paling mudah dijangkau bagi orang Barat untuk mendekati realitas Tasawuf dan Islam itu sendiri.<sup>485</sup> Dengan demikian seni tradisional amatlah sangat berperan dalam penyampaian ajaran yang esensial, universal dan perennial, sebagaimana Nasr menegaskan, bahwa:

“seni Islam tradisional menyampaikan pesan spiritual dan esensial Islam melalui bahasa yang abadi, justru karena keabadian dan juga kelugasan simbolismenya, maka menjadi lebih efektif dan kurang problematis dibandingkan kebanyakan penjelasan teologis Islam. salah satu aspek paling berkaitan dengan pesan spiritual seni Islam saat ini adalah kemampuannya menyampaikan esensi Islam melalui cara yang langsung dan dapat difahami dibandingkan penjelasan yang ilmiah semata”.<sup>486</sup>

Dapat diambil pemahaman sederhana bahwa seni yang lahir dari sumber utamanya pada alam tradisi-agama dengan dimensi esoteris-batinnya itu (Tasawuf) telah memberikan pengaruh dalam pengembangan ajaran-ajaran atau hikmah-falsafahnya yang perennial di keberlangsungan zaman. Suatu keniscayaan bahwa manifestasi seni yang lahir dari spiritualitas-*ruhani* itu memungsikan pada

---

<sup>484</sup> Lebih detail lihat, Ibid, h. 17 dan seterusnya. juga S.H. Nasr, *Menjelajah Op.Cit*, h. 118 dan seterusnya.

<sup>485</sup> Ibid, h. 187

<sup>486</sup> S.H. Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, Op.cit, h. 213

kesadaran Ilahiah. Hubungan seni dengan ajaran atau hikmah perennial adalah ontologis-eksistensial dan juga bisa dikatakan epistemologis-ilmiah alamiah yang sangatlah relevan dalam perkembangannya, sehingga harmonisasi zaman ke zaman yang terus berputar-bersiklus ini memberikan kesadaran yang langgeng serta intens dalam kehadiran kepada Allah *subhânahu wa ta'âla*.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Dari pembahasan yang terurai pada bab-bab sebelumnya yang berupaya menjawab pertanyaan rumusan permasalahan, dapatlah peneliti mengungkapkan kembali jawaban-jawaban tersebut dalam bentuk kesimpulan, antara lain:

1. Pandangan Seyyed Hossein Nasr yang memiliki pandangan dalam perspektif perennialisme sebagaimana Pythagorean, Plato, Neo-Platonisme dan beberapa Metafisikawan ber“mazhab perennialisme” serta tradisi intelektual Islam (*Iluminasi-Hikmah Muta'aliyah- 'Irfan/ Tasawuf*) itu, memandang seni secara hakiki-metafisis sebagai perwujudan spiritual-*ruh* yang hadir melalui sumber-sumber utamanya yakni alam pewahyuan-langit-*divinis* yang adalah *Sains Sakral* (Sophia), dengan mentransformasikan keterampilan halusnya jiwa sebagai cerminan Keindahan itu sendiri sehingga memanifestasikan berbagai karya seni pada Bentuk, Nada, Tulis, dan Gerak. Pemetaan manifestasi seni yang terhubung pada alam Spiritualitas-Ruhani itu dikategorikan pada *Seni sakral*, *Seni tradisional*, *Seni religius*. Dari pandangan tersebut, maka S.H Nasr menolak dengan mengkritisi seni yang anti-sakral atau tradisional sebagaimana pada *seni profan-modern*.
2. Melalui perspektif demikian, S.H Nasr memberikan pendalaman fungsi seni dalam memandang keutuhan realitas khasanah agama dan tradisi, sehingga nilai-nilai perennial yang hadir dari pemanifestasian seni itu relevan difungsikan untuk pengembangan perennialisme atau filsafat perennial

selanjutnya, antara lain; Mengutuhkan ketunggalan transendensi agama-agama; Menjaga keharmonisan prinsip universal Keindahan, Kebenaran dan Kebaikan sebagai jalan menuju Taman Kebenaran-Prinsip Agung Universal (Tuhan); Memungsikan hubungan spiritualitas dengan mentransformasikan jiwa manusia kepada Keindahan Jiwa yang tercermin pada manifestasi Nabi Muhammad *saww* sebagai lokus (Insan Kamil-*Uswatun Hasanah*) Rahmat seluruh alam; Transformasi itu meniscayakan hidupnya simbol-simbol dengan kehadiran makna di tiap manifestasi seni untuk selalu sadar dan “ingat” (*Dzikir*) kepada Sang Maha Indah; Allah SWT di sepanjang nafas kehidupan.

Dengan demikian seni secara metafisis yang terhubung langsung pada alam spiritual itu berfungsi dalam pengembangan khasanah filsafat perennial (perennialisme) sehingga mampu menghadapi situasi-situasi yang problematis di dunia modern yang secara kejiwaan mengalami krisis spiritual.

## **B. Saran**

Berdasarkan pemaparan-pemaparan mengenai seni dan hikmah perennial yang saling memengaruhi pengembangannya itu, pada kesempatan ruang ini peneliti memberikan beberapa saran terkait penelitian, antara lain:

1. Kepada pembaca umum diupayakan untuk dapat kembali memandang makna asli seni secara metafisis yang selalu berhubungan kepada Inteleksi-Spiritual, sehingga berlaku pada kehidupan dengan mencerminkan nilai-nilai *ilahiah* yang abadi, sebagaimana filsafat atau hikmah-ajaran perennial itu sendiri. Dengan demikian, diharapkan hasil dari penelitian ini kepada pembaca umum mampu berorientasi kembali kepada perspektif hikmah-filsafat perennial.

2. Kembalinya kepada perspektif hikmah-filsafat perennial tersebut, seni dapat dikembangkan secara ilmiah-alamiah dengan prinsip-prinsip perennial tradisional-agama yang senantiasa terhubung pada Intelektualitas-Spiritual, sehingga mampu mengembangkan tradisi filsafat perennial (perennialisme) berikutnya. Point ini tertuju kepada jajaran civitas akademik Perguruan Tinggi Islam agar dapat difasilitasinya kajian atau materi studi mengenai seni dan filsafat perennial dalam nomenklatur Perguruan Tinggi Islam, terkhusus di UIN Raden Intan Lampung dan terutama di pada nomenklatur Ushuluddin atau Program Studi Filsafat Agama.
3. Relevansi seni dan pengembangan ajaran hikmah perennial adalah keniscayaan bangkitnya alam tradisi yang selama ini dipandang sebelah mata oleh kalangan modern. Dengan demikian, seni (Islam khususnya) dan filsafat perennial menjadi pilar utama dalam menghadapi bahaya gelombang modernisme dari berbagai aspeknya, terutama yang terjadi dalam kemelut pemikiran, pendidikan dan keagamaan. Untuk itu, diupayakannya eksplorasi khasanah kepustakaan dari dua subjek tersebut yang bersumber dari kalangan filsuf perennialisme-tradisional di tiap ruang baca atau laboratorium pustaka kampus (perpustakaan), sehingga secara realistis mampu mengutuhkan dan melestarikan paradigma perennialisme tiap peradaban agama dan tradisi yang lebih harmonis, dan terciptanya atmosphere intelektual kegiatan seni dari berbagai agama khususnya dalam tradisi Islam, yang secara bersamaan turut merespon dengan upaya mengarahkan, mengkritisi berbagai pemikiran yang anti spiritual-agama atau sakralitas-transendental-metafisikal.



## DAFTAR PUSTAKA

### BUKU:

- Al-Qur'an dan Terjemahannya. Jakarta: Departemen Agama.
- Abdul Baqi, Muhammad Fu'ad. *Al-Mu;jam al-Mufahras*. Kairo: Darul Hadist, 2007.
- Al-Baghdadi, Abdurrahman. *Seni dalam Pandangan Islam: Seni Vocal, Musik & Tari*. Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- Audah, Ali. *Dari Khazanah Dunia Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999
- Bakker, Anton & A. Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990
- Bakker, Anton. *Metode-Metode Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius. 1990.
- Buckhardt, Titus. *The Art of Islam: Language and Meaning*. Bloomington: World Wisdom, 2009.
- Coomaraswamy, Ananda. P, (Ed), *The Essential Ananda Coomaraswamy*. Bloomington: World Wisdom. 2004.
- Crithclow, Keith, *Islamic Pattern: an Analytical and Cosmological Approach*. London: Themes and Hudson. 1976.
- Echols, John M. & Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 2000.
- Gazalba, Sidi. *Pandangan Islam tentang Kesenian*. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Islam dan Kesenian; relevansi Islam dengan Seni-Budaya Karya Manusia*. Jakarta: Al-Husna, 1988
- Grant, Edward. *Filsafat Alam*. Terj, Toni Setiawan. Yogyakarta: Mitra Sejati, 2011.
- Guénon, René. *Crisis of The Modern World*, London: Sophiaperennis, 2001.
- Hadi W.M, Abdul. *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*. Jakarta: Sadra Press, 2014
- \_\_\_\_\_. *Hermeneutika, Estetika dan Religiositas*. Jakarta: Sadra Press. 2016

- Hahn, Lewis Edwin, R. E Auxier, W. Stone Jr. *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*. Chicago/La Salle: Open Court, 2001.
- Heriyanto, Husein. *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Hidayat, Komaruddin & M. Wahyuni Nafis. *Agama Masa Depan perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadina, 1995
- Hidayat, Komaruddin. *Tragedi Raja Midas; Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Hunnex, Milton D. *Peta Filsafat; Pendekatan Kronologis dan Tematis*. Terj, Zubair. Jakarta: Teraju, 2004.
- Huxley, Aldous. *Filsafat Perennial*. Terj, Ali Noer Zaman. Yogyakarta: Adipura, 2001.
- Ikhsan, Surandy. *Tradisionalisme dalam Bengkel Teatar Rendra; Studi Analysis karya dan Proses Kreatif W.S Rendra*. Bandung: Skripsi, UIN SGD, 2013.
- Jaszi, Peter, (*Laporan Penelitian*) *Kebudayaan Tradisional: Suatu Langkah Maju Untuk Perlindungan di Indonesia*. Jakarta: LSPP, 2009.
- Kaelan. *Metode Penelitian Kualitatif bidang Filsafat*. Jogjakarta: Paradigma, 2005.
- Labib, Muhsin. *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Mishbah Yazdi (Filsuf Iran Kontemporer): Studi atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud, dan Filsafat Ketuhanan*. Jakarta: Sadra Press, 2011.
- Lings, Martin. *Muhammad: Kisah Hidup Nabi berdasarkan Sumber Klasik*. Terj, Qamaruddin SF. Jakarta: Serambi, 2014.
- Madjid, Nurcholish (ed). *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984
- Maimun, Ach. *Seyyed Hossein Nasr; Pergulatan Sains dan Spiritualitas Menuju Paradigma Kosmologi Alternatif*. Yogyakarta: IRCiSoD. 2015.
- Mudhoffar, Syekh Muhammad Ridho. *Al-Manthiq*. Libanon: Beirut, Daarul at-Ta'rif, 1980.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam Dalam Cita dan Fakta*. Penerjemah, A. Wahid dan H. Wahid, Jakarta: Leppenas, 1981.

- \_\_\_\_\_. *Knowledge and The Sacred*: Suny Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Spiritualitas dan Seni Islam*. Penerjemah, Sutejo, Bandung: Mizan, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan untuk Kaum Muda Muslim*. Terjemahan, Bandung: Mizan, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Islam Tradisi di Tengah kancan Dunia Modern*. Penerjemah, Luqman Hakim. Bandung: Pustaka, 1994
- \_\_\_\_\_. *Intelektual Islam; Teologi, Filsafat dan Gnosis*. Penerjemah, Suharsono & Djamaluddin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Sains dan Peradaban di Dalam Islam*. terjemahan, Bandung: Pustaka, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Tasawuf Dulu dan Sekarang*. Penerjemah, Abdul H, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Antara Tuhan, Manusia dan Alam*. Terj, Ali Noer Zaman. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- \_\_\_\_\_, (Ed). *The Essential Frithjof Schuon*. Indiana: World Wisdom, 2005.
- \_\_\_\_\_. *The Garden of Truth: Mereguk Intisari Tasawuf*. Terj, Yuliani Lupito. Bandung: Mizan, 2010.
- \_\_\_\_\_. *In Search of The Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought* (California: ABC-CLIO, LLC, 2010)
- \_\_\_\_\_. *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam; Ibnu Sina, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*. Penerjemah, M. Syamsuddin, Jogjakarta: IRCiSoD, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Hikmah Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*. Penerjemah, Mustamin al-Mandary, Jakarta: Sadrapress, 2017.
- Permata, Ahmad. N (Ed). *Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1996.
- Rachman, Buddy M. *Islam Pluralis; Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Radhakrisnan. *Indian Philosophy*. Terj, Poedjioetomo. Yogyakarta: t.p, 1961.
- Rendra, W.S. *Memberi Makna Pada Hidup Yang Fana*, Jakarta: Pabelan Jayakarta, 1999.

\_\_\_\_\_. *Catatan-Catatan Rendra tahun 1960-an*. Jakarta: Burung Merak Press, 2008.

Rukmana, Aan. *Seyyed Hossein Nasr: Penjaga Taman Spiritualitas Islam*. Jakarta: Dian Rakyat, 2013.

Sachari, Agus. *Estetika, Makna, Simbol dan Daya*. Bandung: ITB, 2002.

As-Shafi, Al-Allamah. *Menghapus Jurang Pemisah*. Terj, Abu Muhajir. Jakarta: Risalah Musa, 1991.

Schuon, Frithjof. *Islam dan Filsafat Perennial*. Penerjemah, Rahmani Astuti Bandung: Mizan, 1993.

\_\_\_\_\_. *Mencari Titik Temu Agama-Agama*. Penerjemah, Safroedin Bahar. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003.

Sidharta, B. Arief. *Apakah Filsafat dan Filsafat Ilmu itu?*. Bandung: Pustaka Sutra, 2008

Soleh, H.A. Khudori. *Filsafat Islam; dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2013

Stoddart, William. *Remembering in a World of Forgetting; Thoughts on Tradition and Postmodernism*. Bloomington: Worldwisdom, 2008.

Sulaeman, Dina. *Pelangi di Persia; Menyusuri Eksotisme Iran*. Depok: IIMAN, 2007.

Sunyoto, Agus. *Atlas Walisongo*. Depok: IIMAN, 2016.

Sutrisno, Mudji., Verhank, Christ. *Estetika: Filsafat Keindahan*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.

Syarif, MM. *Iqbal; Tentang Tuhan dan Keindahan*. Penerjemah, Yusuf Jamil. Bandung: Mizan. 1992.

Wora, Emanuel. *Perennialisme; Kritik atas modernisme dan Postmodernisme*. Yogyakarta: Kanisius. 2006

## **JURNAL:**

Jurnal, *Ulumul Qur'an; Jurnal Kebudayaan dan Peradaban*. Jakarta: LSAF, ed. 1989, 1993, 1996, 1997.

Zine, *Pondok Tradisi*. Jakarta. edisi 1-10/ 2013-2015

**Media Situs-Internet:**

Buckhardt, Titus. *Perennial Values in Islamic Art* dalam [www.studiesincomparativereligion.com](http://www.studiesincomparativereligion.com) ,Vol 1, No, 3, unduh pada Agustus 2017.

Nasr, Seyyed Hoseein. *Religious Art, Traditional Art, Sacred Art; Some Reflections and Definnitions*. World Wisdom online library: [www.worldwisdom.com/public/library/default.aspx](http://www.worldwisdom.com/public/library/default.aspx). Unduh pada Agustus 2017.

Schuon, Frithjof. *The Perennial Philosophy*. World Wisdom online library: [www.worldwisdom.com/public/library/default.aspx](http://www.worldwisdom.com/public/library/default.aspx). unduh pada Agustus 2017.

---

### BIODATA PENULIS

Penulis adalah seorang lelaki yang dilahirkan di Tanjung Karang, Bandar Lampung pada 25 Mei (5 Ramadhan) 1985 dengan nama Surandy Ikhsan, dari orang tua Bustamar (w. 2015) dan Suwiryati. Pendidikan kultural awal penulis bermula di sekitar lingkungan Pasir Gintung-Tanjung Karang dan terutama melalui orang tua dalam mengaji *Iqra'*. Sedangkan dalam pendidikan formal-sekolah, penulis dimasukkan ke SD. Pelita II Tanjung Karang pada 1991 hingga lulus pada 1997, kemudian diteruskan di MTsN (KK) T. Karang pada 1997 hingga lulus pada 2000, lalu dilanjutkan ke MAKN (MAN I) Sukarame pada 2000 hingga lulus pada 2003. Di tahun itu pula penulis melancong ke Jakarta hendak meneruskan studi, dan akhirnya sempat mengalami perkuliahan kurang lebih 3 semester di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, karena kendala teknis-psikologis tidak bisa diteruskan, namun akhirnya beberapa tahun kemudian penulis dapat melanjutkan studinya ke Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung pada tahun 2009 dan lulus pada tahun 2013 berkat dorongan beberapa teman-teman seperjuangan. Setahun kemudian (2014) penulis pulang kampung ke Bandar Lampung, dan pada saat yang sama pula terdengar info adanya program Magister pascasarjana Prodi Filsafat Agama UIN Raden Intan Lampung yang baru saja dibuka, syukur pada tahun itu penulis berniat mendaftar untuk melanjutkan studi di Prodi Magister Filsafat Agama tersebut sebagai angkatan perdana, dan *alhamdulillah* hingga akhirnya penulis mampu menyelesaikan studi dengan menghasilkan penelitian akhir berupa tesis pada tahun 2017 ini.

Demikian apa adanya dari penulis.  
Terimakasih dan Maaf,

Salam Hangat dengan Hormat,  
*Wassalâmu'alaikum warahmatuLlahi wabarakâtuh*

Tertanda,

Surandy Ikhsan